

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Horst Gründer

Conquista und Mission

Michael Sievernich

Eroberung und Missionierung Lateinamerikas

Günter Kahle

Der Jesuitenstaat von Paraguay

Horst Pietschmann

Die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492

Hanna Rheinz

Aus der Diaspora ins Exil:
Der doppelte Ursprung der Sefarden

B 37/92

4. September 1992

Horst Gründer, Dr. phil., geb. 1939; Studium der Germanistik, Geschichte, Philosophie und Psychologie in Würzburg und Münster; Habilitation 1981; Professor für Neue und Neueste Geschichte am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Veröffentlichungen u. a.: Christliche Mission und deutscher Imperialismus, Paderborn 1982; Geschichte der deutschen Kolonien, Paderborn 1991²; Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992.

Michael Sievernich S. J., Dr. theol., geb. 1945; Studium der Philosophie und Theologie in München, Frankfurt/M. und Münster; Professor für Praktische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule „Sankt Georgen“ in Frankfurt am Main.

Veröffentlichungen u. a.: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt 1982; (Hrsg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa, München-Mainz 1988; (zus. mit Arnulf Camps u. a.) Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992; zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften zu Fragen der Mission und der Theologie der Befreiung.

Günter Kahle, Dr. phil., geb. 1927; Studium der Mittleren und Neueren sowie Iberischen und Lateinamerikanischen Geschichte und Völkerkunde in Köln; seit 1967 Ordinarius für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte und Direktor der Iberischen und Lateinamerikanischen Abteilung des Historischen Seminars der Universität zu Köln.

Zahlreiche Monographien und Aufsätze zur iberischen, lateinamerikanischen und allgemeinen Geschichte.

Horst Pietschmann, Dr. phil., geb. 1940; Lehrstuhl für Lateinamerikanische Geschichte an der Universität Hamburg.

Veröffentlichungen u. a.: Die Einführung des Intendantensystems im Vizekönigreich Neuspanien, Köln-Wien 1972; Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980 (span. Übersetzung: Mexiko 1988); (zus. mit W. Bernecker) Spanische Geschichte (Teil frühe Neuzeit), Stuttgart 1992 (i. E.).

Hanna Rheinz, Dr. phil., Dipl.-Psych., geb. 1950; Psychotherapeutin und Journalistin; Lehrtätigkeit an der Universität der Bundeswehr in Neubiberg; freie Mitarbeiterin bei Funk und Fernsehen.

Veröffentlichungen u. a.: Oedipus oder der gewundene Pfad der Psychoanalyse, Frankfurt 1988; Flucht vor dem Anderssein, in: Kursbuch, 101 (1990); Wie man einen Bumerang in Bewegung setzt, in: Frankfurter Jüdische Nachrichten, 75 (1991).



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann, Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62-65, 5500 Trier, Tel 06 51/4 60 41 86, möglichst Telefax 06 51/4 60 41 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Conquista und Mission

Die 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus hat auch die christliche Mission stärker in das öffentliche Bewußtsein gerückt. Der Grund liegt nicht zuletzt im engen Zusammenhang von kolonialem Expansionismus und christlicher Religionsausbreitung in der „Conquista“, der „Eroberung“ Amerikas zunächst durch Spanier und Portugiesen. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei zum einen auf die Beteiligung der christlichen Mission am westlichen Expansionismus und auf ihre Rolle im kolonialen Herrschaftsapparat, zum anderen auf die gravierenden politischen, gesellschaftlichen und insbesondere kulturellen Konsequenzen, die die koloniale Missionsausbreitung für die betroffenen Völker und Menschen besessen hat. Das vorläufige Ergebnis dieser kritischen Würdigung scheint auf den ersten Blick nicht gerade zugunsten des christlichen Evangelisierungsauftrages auszufallen. Anklage und Schuldzuweisung herrschen vor, und mitunter ist es sogar zu einer vehementen Verurteilung der christlichen Glaubensverkündigung gekommen. So hat Fernando Mires bereits 1986 vom „Genozid an den Indianern“ gesprochen, der „im Namen des Kreuzes“ geschehen sei. Ein neueres Werk dieses chilenischen Politologen über „Mission und Konquista in Spanisch-Amerika“ trägt den bezeichnenden Obertitel „Die Kolonisierung der Seelen“¹. Noch schärfer sind andere mit den Missionaren ins Gericht gegangen².

Insgesamt eher zwiespältig nimmt sich demgegenüber die Einstellung der Kirche zum Problem von „Mission und Conquista“ aus. Namentlich die sogenannte Amtskirche verhält sich im Hinblick auf die Beurteilung und Behandlung dieses Themas zurückhaltend; dennoch verkennt auch sie nicht Fehler und Fehlentwicklungen in Lateinamerika. Dort hatten ja bereits die großen Bischofstreffen

in Medellín (1968) und Puebla (1979) zu einer Besinnung geführt und für einen programmatischen „Kurswechsel“ gesorgt. Die Oberhirten Lateinamerikas beschlossen eine neue, von der Befreiungstheologie inspirierte Pastoraltheologie.

Befreiungstheologen wie Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff sprechen denn auch unumwunden von einer kulturellen und spirituellen Unterwerfung mit Hilfe der Katechese³. Erst kürzlich hat der Münsteraner Fundamentaltheologe und bedeutendste Vertreter der Befreiungstheologie in Deutschland, Johann Baptist Metz, vorgeschlagen, die Indianer um „Entschuldigung“ und um „Vergebung“ zu bitten.

Erst recht sehen natürlich die Indianer in der „Conquista“ Amerikas durch die Europäer keinen Grund zum Feiern. In einer Erklärung der Aymara und Quechua, die in Bolivien und Peru leben, heißt es zum „Jubiläum“ des V. Centenario: „Was soll denn gefeiert werden? Die Massaker an den Eingeborenen? Die Zerstörung unserer Kulturen? Und wir sollen dazu noch applaudieren und unsere Unterdrückung gutheißen? Sollen wir an der Feier unserer Leiden teilnehmen, die für die anderen Sieg bedeuteten?“⁴

Im folgenden soll das Thema „Conquista und Mission“ unter drei zentralen Aspekten behandelt werden:

1. die Instrumentalisierung der Mission bzw. Kirche durch den kolonialen Staat;
2. das eigene Expansionsinteresse der Mission und die Art und Weise ihres Vorgehens und schließlich
3. die Haltung der christlichen Mission gegenüber dem europäischen Kolonialismus auf der einen und gegenüber den unterworfenen Völkern auf der anderen Seite.

1 Fernando Mires, *Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung; theologische und politische Diskussionen*, Fribourg-Brig 1989 (Erstausgabe 1986); ders., *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*, Fribourg-Luzern 1991.

2 Vgl. z. B. Norman Lewis, *The Missionaries – God against the Indians*, London 1988 (dt. *Die Missionare. Über die Vernichtung anderer Kulturen. Ein Augenzeugenbericht*, Stuttgart 1991); Gert v. Paczensky, *Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus*, München 1991.

3 Vgl. Horst Goldstein, „Selig ihr Armen“. *Theologie der Befreiung in Lateinamerika... und in Europa?*, Darmstadt 1989; zur historisch-theologischen „Bilanz“ vor allem: 1492–1992. *Die Stimmen der Opfer* (mit Beiträgen von L. Boff, E. Dussel, G. Gutiérrez u. a.), in: *Concilium*, 26 (1990) 6.

4 Zit. in: Johannes Hermanns, *Die Gier nach Gold stand am Anfang*, in: *Westfälische Nachrichten* vom 7. März 1992.

Die Reihenfolge dieser Gliederung ergibt sich gewissermaßen aus der historischen Chronologie. Vorab ist indes eine Prämisse zu klären, nämlich die Frage nach dem leitenden *Motiv* für die „Conquista“, also der Versuch einer Antwort im Hinblick auf die lange Zeit strittige Alternative „Gott oder Gold“. Das Ergebnis muß nach Würdigung der Fakten und aller Begleitumstände des Aufbruchs der Iberer relativ eindeutig ausfallen: Die „Conquista“ – die „Eroberung“ Amerikas – war *nicht* in erster Linie ein religiös-missionarisches Unternehmen. Missionswille und Kreuzzugsgedanke sind zwar nicht vom iberischen Expansionismus zu trennen. Sie stellen aber nicht – wie man früher gemeint hat – die Hauptantriebskräfte der „Conquista“ dar. Wenn die Kirche auch zu den treibenden Kräften des spanischen Kolonialexpansionismus gehörte, war es doch primär der aufsteigende europäische Handelskapitalismus, der hinter dem „Zeitalter der Entdeckungen“, der frühneuzeitlichen Expansion Europas nach Übersee, stand. Alle Entdeckungszüge, Handels- und Kolonisationsunternehmungen besaßen denn auch einen direkten oder indirekten *staatlichen* Charakter und sollten nach *merkantilistischen* Grundsätzen vorzugsweise den staatlichen Reichtum mehren. Höfische Finanzkreise, d. h. fiskalische Überlegungen, gaben ja auch den Ausschlag dafür, daß die spanische Krone schließlich den Plänen des Kolumbus zustimmte!

Es war mithin nicht die *Kirche*, die sich zur Erlangung ihrer Ziele des Staates bediente, sondern es war vielmehr der *Staat*, der es „geradezu meisterhaft verstand, sich die Religion und durch sie auch die Kirche zur Verwirklichung seiner Politik dienstbar zu machen“⁵. Zu sehen ist dieses Vorgehen im Zusammenhang mit der Ausbildung des frühneuzeitlichen, absolutistischen Staates, der mit Hilfe des römischen Rechtssystems, durch den Aufbau einer abhängigen Bürokratie und nicht zuletzt einer gefügigen Kirche den Weg zur modernen Nationalmonarchie beschritt; sah der von den neuen staatspolitischen Ideen der Souveränität und Staatsräson geleitete moderne Anstaltsstaat doch in der Religion ein ideales Herrschaftsinstrument, mit dessen Hilfe sich innenpolitische „Einheitlichkeit“ herstellen ließ. Nicht zufällig brachte das Jahr 1492, in das die „Entdeckung“ Amerikas durch Kolumbus fiel, die Vertreibung der Juden vom Territorium der spanischen Monarchie. Im Edikt vom 31. März 1492 wurden die Juden gezwungen, entweder das Christentum anzunehmen oder Spanien zu verlassen. Die Mauren, denen die „Katholischen Könige“

noch 1492 in Granada die freie Ausübung ihrer Religion garantiert hatten, wurden nur ein Jahrzehnt später vor dieselbe Wahl gestellt.

So wandelte sich die unmittelbare Toleranz gegenüber den nichtchristlichen Minderheiten in den spanischen Reichen, die sich vor allem auf wirtschaftliche Überlegungen gegründet hatte, zu einem intransigenten, den homogenen Untertanenverband anstrebenden Absolutismus. In die gleiche Richtung zielte die um 1480 in Kastilien und Aragon eingeführte Inquisition. In der Neuen Welt richtete sich dieses staatspolitische Disziplinierungsmittel zwar vornehmlich gegen Europäer (Holländer, Juden, „Ketzer“ usw.). Es existierte sogar ein Verbot, die Inquisition gegen die Neuchristen anzuwenden, da diese noch nicht über hinreichende Kenntnisse im Hinblick auf das Christentum verfügten. Dennoch ist man auch gegen Indianer mit den Maßnahmen der Inquisition vorgegangen. So ließ der Erzbischof Juan de Zumárraga den Aztekenfürsten Netzahualcóyotl von Texcoco bei lebendigem Leibe verbrennen. Von daher gab es bereits eine Reihe von Tendenzen im Verhältnis von Staat und Kirche in der Endphase der Reconquista, die die kirchenpolitische Situation in Amerika vorzeichneten. Dazu gehörte schließlich auch das Institut des „patronato real“, des „königlichen Missionsprotektorates“.

I. Staat und Kirche in der Neuen Welt: das Missionsprotektorat

Historisch beruhte das spanische Missionsprotektorat in der Neuen Welt auf zwei unterschiedlichen Entwicklungssträngen. Da waren zunächst historisch fundierte *Patronatsrechte*, die bis in westgotische Zeiten zurückreichten. Im sich ausbildenden Staatskirchentum Spaniens und in den Reconquistakriegen erfuhren sie eine Ausweitung. Denn die Zurückdrängung der Mauren und die Ausbreitung des Christentums rechtfertigten nach Auffassung der spanischen Krone den Anspruch auf eine staatliche Schirmherrschaft über die Kirche. Der „Patronato de Granada“, der den „Katholischen Königen“ am 13. Dezember 1486 mit der Bulle „*Orthodoxae fidei*“ gewährt wurde, sollte denn auch zum unmittelbaren Vorläufer für das königliche Patronat in der Neuen Welt werden⁶. Dieses eingeschränkte

5 Horst Pietschmann, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980, S. 50.

6 Vgl. Pedro Leturia, Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika, in: Historisches Jahrbuch, 46 (1926), S. 1–71; Bruno Biermann, Das spanisch-portugiesische Patronat als Laienhilfe für die Mission, in: Das Laienapostolat

Patronat („patronato restringido“), das später in der Neuen Welt seinen Ausbau zum Universalpatronat („patronato universal“) erfuhr, beinhaltete das Präsentationsrecht für die Besetzung der Bischofsstühle und die Verleihung aller kirchlichen Benefizien. Zudem trat der Papst den Zehnten, den die bekehrten Mauren an die Kirche zu entrichten hatten, an die spanischen Könige ab. Wenn man bedenkt, daß die Einnahme von Granada mit der Entdeckung Amerikas zusammenfiel (1492), läßt sich leicht einsehen, daß die „Katholischen Könige“ nicht erst ein neues Kirchensystem entwickeln mußten, sondern nur die für die granadische Kirche erreichte kirchenpolitische Organisation den Erfordernissen der Neuen Welt anzupassen brauchten. Im Patronat von Granada zeichnete sich überdies bereits eine gegen die römische Kurie und gegen die kirchliche Hierarchie im eigenen Lande gerichtete staatskirchliche Tendenz der spanischen Politik ab.

Der zweite Strang beruhte auf der „Sanktionierung“ des iberischen *Expansionismus* durch die römische Kirche. Da Portugal den europäischen Übersee-Expansionismus eingeleitet hatte, erwarb es auch als erster der beiden iberischen Staaten päpstliche Sonderrechte für seine Kolonialgebiete. Schon das Unternehmen gegen Ceuta 1415, das erste imperiale Übergreifen Portugals auf afrikanisches Festland, war von der päpstlichen Kurie mit einer Kreuzzugsbulle unterstützt worden. Mit der Bulle „Romanus Pontifex“ vom 8. Januar 1455 sanktionierte dann Papst Nikolaus V. die bisherigen Vorstöße der Portugiesen an der afrikanischen Küste, indem er dem portugiesischen König Alfonso V. und dem Infanten Heinrich die Länder, Häfen, Inseln und Meere Afrikas samt dem Patronat („padrão“) über die Kirchen, dem Handelsmonopol und dem Recht, die „Ungläubigen“ in die Sklaverei zu führen, übertrug. Gestärkt wurden diese andere christliche Fürsten ausschließenden Rechtstitel durch Sanktionen wie Exkommunikation und Interdikt, so daß sie durchaus politisches Gewicht erhielten. Nicht zu Unrecht hat man die Bulle „Romanus Pontifex“ als die „Magna Charta des portugiesischen Imperialismus“ bezeichnet.

Übertrug die Bulle „Romanus Pontifex“ den portugiesischen Königen die ausschließliche weltliche Souveränität über alle eroberten und noch zu erobernden Gebiete, so geschah die gleiche Privilegierung auf geistlichem Gebiet durch die Bulle „Inter cetera“ vom 13. März 1456, in der Papst Calixt III. dem portugiesischen Christus-Orden,

dessen Großmeister ja Heinrich der Seefahrer war, die geistliche Jurisdiktionsgewalt über alle Gebiete vom Kap Bojador südwärts bis „Indien“ sowie über die Inseln im Atlantik auf ewige Zeiten übertrug⁷. Da der Großmeister des Christus-Ordens – 1551 wurde der Orden der Krone eingegliedert – somit alle Kirchenämter und Pfründen verleihen konnte, war er zu einer Art „Bischof“, ja sogar „Laienpapst“ über die portugiesischen Kolonialgebiete geworden⁸. Der Grund für diese selbstverantwortete „Marginalisierung“ Roms (H.-J. Prien) war, daß die Kirche in der Kolonialausbreitung eine Fortsetzung der Kreuzzüge gegen die Ungläubigen sah und in dem iberischen Staat den von der Vorsehung bestimmten weltlichen Arm des universalen Missionsauftrages erblickte.

Nachdem somit Portugal durch die päpstlichen Bullen von 1455 und 1456 einen „höheren“ Rechtstitel für seine Eroberungen und Erwerbungen in Afrika (und darüber hinaus) erhalten hatte, versuchte nunmehr auch Spanien nach der ersten Fahrt des Kolumbus, die neuentdeckten Gebiete auf die gleiche Weise „rechtlich“ abzusichern. Die Folge waren die „westindischen Edikte“ Alexanders VI. von 1493, die Spanien die gleichen politischen und kirchenrechtlichen Privilegien in der Neuen Welt zusicherten, wie sie Portugal für Afrika und Indien erhalten hatte. Der beste Beweis für den Vorbildcharakter der portugiesischen Bullen ist die Tatsache, daß das Hauptedikt über die spanischen Sonderrechte ebenso wie das Edikt für Portugal von 1456 mit den Worten „Inter cetera“ beginnt⁹.

Die sogenannten westindischen Edikte haben in der Forschung eine sehr unterschiedliche Bewertung erfahren. Man hat sie als „Lehnsgeschäft“, „donatio Alexandrina“, „Schiedsspruch“ oder gar

7 Zum portugiesischen Padrão: Bernhard Josef Wenzel, Portugal und der Heilige Stuhl. Das portugiesische Konkordats- und Missionsrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Missions- und Völkerrechtswissenschaft, Lissabon 1958; Günter Georg Kinzel, Die rechtliche Begründung der frühen portugiesischen Landnahmen an der westafrikanischen Küste zur Zeit Heinrichs des Seefahrers. Untersuchungen über Voraussetzungen, Vorgeschichte und Geschichte der portugiesischen Expansion, Göppingen 1976; Jörg Fisch, Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1984, S. 46–51 u. passim; abgedruckt sind die Bullen in: Eberhard Schmitt (Hrsg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 1, München 1986, Nr. 40 u. 41.

8 Vgl. Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, S. 125.

9 Text: E. Staedler, Die westindischen Lehnsedikte Alexanders VI. (1493), in: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 118 (1938), S. 337–417, hier: S. 395–403; vgl. J. Fisch (Anm. 7), S. 51–54 u. passim.

„divisio mundi“ bezeichnet. In Wirklichkeit waren sie „Empfängerausfertigungen“, d. h., der Papst war mit seiner Unterschrift nur dem von der spanischen Krone geäußerten Willen nachgekommen und hatte die Erwerbungen durch seine moralische Autorität als kirchliches Oberhaupt legitimiert. Weder hatte Spanien damit eine „universale Gewalt“ des Papstes anerkannt noch erst recht sich in eine Lehnsabhängigkeit vom Papst begeben. Der spanische Kronjurist Juan de Solórzano Pereira wird später in seiner „Política indiana“ (1647) schreiben, daß die spanische Souveränität keine andere Rechtfertigung brauche als die, daß Gott, der „Königreiche gibt und nimmt“, es für richtig gehalten habe, Amerika an Spanien zu geben. Machtpolitisch relevant wurde ohnehin erst der Vertrag von Tordesillas (1494), in dem sich Spanien und Portugal hinsichtlich ihrer jeweiligen kolonialen Interessensphären durch eine Demarkationslinie abgrenzten. Sie verlief 370 Leguas (ca. 2062 km) westlich der Kapverdischen Inseln von Nord nach Süd auf der westlichen Hemisphäre und teilte Portugal den ostwärtigen, Spanien den westlichen Teil der Welt zu. Der Vertrag von Tordesillas war jedenfalls der politisch wichtigere Teil der Interessenabgrenzung zwischen Portugal und Spanien.

Mit Blick auf die Rechtstitel der Conquista sind die „Schenkungen“ allerdings immer wieder theokratisch gedeutet und von Spanien als Legitimationsbasis und Rechtfertigungsinstrument herangezogen worden. Vor allem hatte Spanien durch sie für „seine“ Gebiete die gleichen moralischen Besitzansprüche wie Portugal sanktioniert bekommen und die Übertragung des Missionsprotektorates erhalten, das die spanische Krone fortan konsequent im Sinne eines kolonialen Staatskirchentums ausbaute. Die Folge war, daß die „Katholischen Könige“ nicht nur die oberste weltliche Gewalt in den Kolonien innehatten, sondern auch die Häupter der kolonialen Kirche waren. Ihre Gesetze für Amerika begannen denn auch mit den Worten: „Im Namen des Heiligen Katholischen Glaubens...“

Die Entwicklung zum „königlichen Universalpatronat“ in der Neuen Welt vollzog sich dann in schrittweiser Weiterentwicklung der Rechtsprivilegien aus den Papstbulen von 1493. Am 16. November 1501 wurde der spanischen Krone mit der Bulle „Eximiae devotionis“ auf ewige Zeiten der Kirchenzehnte, die damals in der spanischen Kirche herkömmliche hauptsächliche Einnahmequelle, unter der gleichzeitigen Verpflichtung überlassen, für Aufbau und Unterhalt des Kirchenwesens zu sorgen. Aus der politischen Ein-

sicht, „daß die staatsbürgerlichen Tugenden der Untertanen in der Religion am festesten begründet sind“ (R. Konetzke), schenkten die „Katholischen Könige“ den so vom Papst überlassenen Zehnten allerdings an die eigene Kirche zurück, die auf diese Weise ihr finanzielles Fundament erhielt. Schenkungen, Stiftungen, Erbschaften und der riesige Grundbesitz einschließlich der Zwangsarbeit von Indianern und afrikanischen Sklaven auf den kirchlichen Gütern und das eigene Bankwesen („Juzgados“ = „Gerichte für Testamente, Kaplanpfründen und Fromme Werke“) vermehrten den Reichtum der Kirche bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Durch die Landenteignung der Indianer, deren Verpflichtung zur Arbeit („encomienda“) auf den kirchlichen Besitzungen sowie den Tribut in Gestalt des Zehnten und anderer Abgaben war die Kirche mithin an der kolonialen Ausbeutung *direkt* beteiligt.

Das Universalpatronat über die Kirche in der Neuen Welt gewährte der Papst schließlich den spanischen Königen mit der Bulle „Universalis ecclesiae“ vom 28. Juli 1508, die das Präsentationsrecht auf alle errichteten und zu errichtenden Bistümer, Kapitel, Klöster, Pfründen und kirchlichen Stiftungen verlieh; mit anderen Worten: der spanischen Krone wurde die gesamte kirchliche Personalpolitik in den Missionsländern ausgeliefert. Nachdem z. B. der König den Bischof ernannt und durch den Treueid auf das Patronat verpflichtet hatte, blieb dem Papst nur noch die formale Einsetzung. Das Universalpatronat bestand mithin erstens aus der dem König zugestandenen evangelischen Mission, die fortan Sache der Krone, nicht Roms, war; zweitens dem ausschließlichen Recht der spanischen Krone, Kirchengemeinden und Kirchen zu errichten und die damit verbundenen Ämter zu vergeben; und drittens aus der Verfügung über die kirchlichen Einnahmequellen, die somit Teil des spanischen Fiskus wurden.

Die Ausübung des Missionspatronats mündete noch im 16. Jahrhundert in den Anspruch auf ein königliches *Vikariat* in der Neuen Welt. Die Theorie vom königlichen Vikariat, demzufolge dem spanischen König in Stellvertretung des Papstes die geistliche Regierung in der Neuen Welt zustehe, gründete faktisch auf der Erfüllung der „Pflichten“ des Patronats, also der Entsendung von Missionaren, sowie der Errichtung und Dotierung von Diözesen und Kirchengemeinden¹⁰. Eine erste Maßnahme in Richtung auf das königliche Vikariat war im Jahre 1538 die Einführung eines

¹⁰ Vgl. António de Egaña, La teoría del Regio Vicariato Español en Indias, Romae 1958.

„landesherrlichen Plazets“, das die Veröffentlichung päpstlicher Erlasse in der amerikanischen Kirche nur mit staatlicher Zustimmung zuließ. Im gleichen Jahr wurden auch die Berichte und Eingaben der Bischöfe an den Papst staatlicher Kontrolle unterworfen, d. h. sie wurden nach ihrer Begutachtung als königliche Gesuche weitergeleitet. Schließlich erklärte der spanische König 1574 Pfarrer zu absetzbaren Amtsträgern, um den Klerus in noch stärkere Abhängigkeit vom Staat zu bringen. Jegliche Einmischung der päpstlichen Nuntiatur in Madrid in die Belange der Kirche in der Neuen Welt wurde 1605/7 ausgeschlossen. Auf diese Weise war es dem spanischen Staat gelungen, alle direkten Verbindungen der Kirche in Amerika mit Rom zu unterbinden. Der Papst erreichte lediglich 1585 mit der „*Visitatio liminum*“, daß die amerikanischen Bischöfe alle zehn Jahre in Rom über die kirchliche Lage im Bistum berichten durften.

Königlicher Patronat und königliches Vikariat stellten wesentliche Schritte in Richtung auf die Ausbildung eines kolonialen Staatskirchentums dar. Vizekönige und Audiencias, die kollegialen Gerichts- und Verwaltungsbehörden Amerikas, vertraten als Vizepatrone den König in der Neuen Welt. Die Audiencias hatten zugleich die Einhaltung der königlichen Anordnungen für die Kirche zu überwachen. Erzbischöfe und Bischöfe waren von den Vizekönigen abhängig, da die Vizekönige über sie an den Indienrat, die oberste Kolonialbehörde der spanischen Monarchie, berichteten. So gerieten Klerus und kirchliche Institutionen völlig unter staatliche Aufsicht, die Geistlichen wurden quasi zu Staatsbeamten und verloren gleichzeitig den Kontakt mit Rom. Auch hinsichtlich der Mönchsorden läßt sich von einer zunehmenden Verfügungsgewalt der Krone sprechen. Vizekönige und Audiencias prüften die Notwendigkeit der Anforderung von neuen Ordensbrüdern und entschieden über ihr Einsatzgebiet. Der gleiche staatsabsolutistische Einfluß machte sich in bezug auf die kirchliche Jurisdiktion bemerkbar. In Fragen der äußeren und inneren Kirchenorganisation entwickelte sich eine staatliche Gesetzgebung, die 1681 Eingang in die „*Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*“, das kodifizierte Kolonialrecht für Spanisch-Amerika, fand. Die Zulassung des „*Recurso de fuerza*“ (*recursus ab abusu*), des Appells in kirchlichen Angelegenheiten an die Staatsgewalt, verstärkte die staatskirchlichen und staatskirchenrechtlichen Interventionsmöglichkeiten. Die spanische Krone versuchte allerdings auch, die Privilegien und Immunitäten der Kirche wie den Mißbrauch von Bann und Exkommunikation einzuschränken.

Zunehmend griff der spanische Staat aber auch in die *inneren* Angelegenheiten der Kirche (*iura in sacra*) ein. So mußten einem Gesetz vom 31. August 1560 zufolge Konzilienbeschlüsse vor ihrer Veröffentlichung dem Indienrat zur Prüfung vorgelegt werden. Diese Vorschrift bedeutete eine direkte Überwachung der Kirchenlehre in Amerika, da sich die Konzilien – an denen immer auch Vertreter der Vizekönige und Audiencias teilnahmen – mit der Lehre und Verkündigung des Evangeliums unter den Indianern und mit der Seelsorge der spanischen Einwanderer beschäftigten. Mit der Erhebung und Verteilung des Kirchenzehnten verfügte die Krone ohnedies über das stärkste Mittel zur kirchenpolitischen Einflußnahme sowie zur Reglementierung und Disziplinierung des Klerus, der auf diese Weise in die Rolle von kolonialstaatlichen Funktionären gedrängt wurde, die nicht selten ihre wesentliche Aufgabe in der Eintreibung, Verwaltung und Vererbung (Neptismus) des Kirchenvermögens sahen und auch vom Zölibat wenig hielten.

Die staatspolitische Funktion, die der Religion bzw. der Kirche in der Endphase der Reconquista zukam, wurde ihr demnach auch in der Neuen Welt zuteil. Wie in Spanien die (Zwangs-)Bekehrung von Juden und Mauren zu einem Instrument der Innenpolitik geworden war, indem die religiöse Einheit aller Untertanen als Vorbedingung für die dem Staat zu leistende Loyalität angesehen wurde, so sollte auch in Übersee die Bekehrung der Indianer als „Voraussetzung für ihre Erziehung zu loyalen Untertanen und für eine dauerhafte Eingliederung in den Staatsverband“ dienen¹¹. Die Bekehrung zum Christentum meinte demnach zugleich die Einbeziehung in den spanischen Macht- und iberisch-europäischen Kulturbereich. Europäische Zivilisation sollte das indianische kulturelle Erbe ersetzen und den Indio zu einem getreuen Abbild des spanischen Untertanen machen, wobei die Bekehrung der Eingeborenen von Anfang an die Glaubenseinheit der Neuen Welt, die religiöse Homogenität der Bevölkerung, sichern sollte. Die Kirche hatte in diesem politisch-kulturellen Transformationsprozeß die zentrale Aufgabe der Umerziehung und Domestikation der indigenen Völker zu übernehmen – eine Rolle, die ihr nicht nur der Staat zugedacht hatte, sondern die sie auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach ohne Widerspruch und ernsthafte Bedenken übernahm.

11 H. Pietschmann (Anm. 5), S. 39.

II. Die Mission als „Fronteinrichtung“

Daß die Kirche sich so nahezu bedingungslos auf die Seite des Kolonialstaates stellen konnte, lag nicht zuletzt in dem Verständnis ihres eigenen Auftrages. Ausgehend von dem inneren und äußeren Zusammenhang zwischen europäischer Kultur und abendländischem Christentum, stand bereits für die Missionare des ersten Entdeckungszeitalters fest, daß christliche Glaubensverbreitung und „Zivilisierung“ Hand in Hand gehen mußten und daß die tatsächliche Bekehrung erst am Ende der Kultivierungsarbeit stehen konnte. Von daher sahen die christlichen Sendboten ihre Aufgabe auch zunächst in einer Art *paternalistischen Erziehungsdiktatur*. Diese hatte freilich in ihren Augen auf einem sehr niedrigen Niveau anzusetzen; gingen doch selbst die Verkünder des Glaubens in ihrem kulturhierarchischen Denken so weit, die ohnedies mit allen negativen Attributen des „Heidentums“ apostrophierten „Wilden“ auf die Entwicklungsstufe von „Tieren“ zu stellen. So verglich der Jesuitenprovinzial Manoel da Nóbrega die Indianer Brasiliens mit „Hunden“ und „Schweinen“, und auch das Urteil des Dominikanerpaters Tomás de Ortiz lautete hinsichtlich der unter spanischer Kuratel stehenden Indianer kaum weniger abfällig. Über die Indios schrieb er an den Indienrat: „Auf dem Festland essen sie Menschenfleisch. Sie sind mehr als irgendein anderes Volk unzüchtig. Gerechtigkeit gibt es bei ihnen nicht. Sie gehen ganz nackt, haben keine Achtung vor wahrer Liebe und Jungfräulichkeit und sind dumm und leichtfertig. Wahrheitsliebe kennen sie nicht, außer wenn sie ihnen selbst nützt. Sie sind unbeständig, glauben nicht an die Vorsehung, sind undankbar und umstürzlerisch... Sie sind gewalttätig und verschlimmern dadurch noch die ihnen angeborenen Fehler. Bei ihnen gibt es keinen Gehorsam, keine Zuvorkommenheit der Jungen gegenüber den Alten, der Söhne gegenüber den Vätern. Lehren wollen sie nicht annehmen. Bestrafungen nutzen bei ihnen nichts... Zu ihren Speisen gehören Läuse, Spinnen und Würmer, die sie ungekocht essen, wo sie sie nur finden. Wenn man sie die Geheimnisse der wahren Religion lehrt, erklären sie, diese Dinge paßten für die Spanier, aber für sie bedeuteten sie nichts, und sie seien nicht bereit, ihre Gewohnheiten zu ändern. Einen Bart tragen sie nicht, und wenn ihnen Barthaare wachsen, reißen oder zupfen sie sie aus... Ein je höheres Alter diese Menschen erreichen, desto böser werden sie. Wenn sie

zehn oder zwölf Jahre alt sind, glaubt man noch, sie besäßen einige Höflichkeit und etwas Tugend, aber später entarten sie wahrhaft zu rohen Tieren. Ich kann versichern, daß Gott kein Volk je erschaffen hat, das mehr mit scheußlichen Lastern behaftet ist als dieses, ohne irgendeine Beigabe von Güte und Gesinnung... Die Indianer sind dümmer als Esel und wollen sich in keiner Weise bessern.“ (Peter Martyr, VII, 4)¹²

Gelegentliche positive Wertungen indigener Eigenschaften ändern nur wenig an der kolonialen Ideologie der Mission. *Programmatische* Ideale der Urkirche, Paradiesvorstellungen und endzeitlich-millennaristische Erwartungen mochten – wie bei den Franziskanern – auf andere Ursprünge und Absichten des missionarischen Entwicklungskonzeptes verweisen. Angesichts der *Praxis* der Conquista stellen sie indes keine grundsätzliche Korrektur des kolonialen Missionsprogramms dar – abgesehen davon, daß selbst für die Franziskaner, die sich vielleicht am weitesten mit dem Schicksal der „armen Indios“ identifizierten, die Inferiorität der Indianer nur durch das „heilsgeschichtliche Moment der Conquista“ (F. Becker) behoben werden konnte¹³. Nicht einmal die segregationistischen „Experimente“ der geschlossenen Theokratien – erinnert sei an die „Verapaz“ des Bartolomé de Las Casas in Guatemala oder die Reduktionen der Jesuiten in „Paraguay“ – sind aus dem kolonialen Kontext zu lösen¹⁴. Ziel aller missionarischen Bestrebungen war und blieb die Vermittlung des Christentums in seinen abendländischen Denkvorstellungen und mediterranen Lebensformen. Überzeugt, daß sich im Expansionismus des eigenen Landes der offenbare Ratschluß Gottes zu fortschreitender Weltevangalisation manifestierte, stand für die christlichen Sendboten außer Zweifel, daß ihnen die Aufgabe der „geistigen Eroberung

12 Zit. in: Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985, S. 182f.; jetzt auch in: Mariano Delgado (Hrsg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, S. 150f.; die Aussagen Manoel da Nóbregas, in: Georg Thomas, Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien, 1500–1640, Berlin 1968, S. 13.

13 Felix Becker, Indianermission und Entwicklungsgedanke unter spanischer Kolonialherrschaft, in: Entwicklungsstrategien in Lateinamerika in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. v. Inge Buisson/Manfred Mols, Paderborn 1983, S. 55. Die Triebkräfte und Bedeutung millennaristischer Ideen für die *Praxis* der Conquista einschränkend: Edwin Edward Sylvest, Motifs of Franciscan Missionary Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel, Washington 1975.

14 Vgl. Horst Gründer, Der „Jesuitenstaat“ in Paraguay. Kirchlicher Kolonialismus oder „Entwicklungshilfe“ unter kolonialen Vorzeichen?, in: Geschichte und Kulturen, I (1988), S. 1–25.

„conquista espiritual“, zufiel. Sie sind daher die militantesten Verfechter eines kulturellen Europäismus gewesen.

Zwangsläufig haben die Ureinwohner Amerikas „Eroberung“ und „Missionierung“ als Einheit erfahren und – für sie folgerichtig – in der christlichen Religion die ideologische und rituelle Begleitseite des spanischen Expansionismus gesehen. So schrieb ein Maya-Prophet in den zur Zeit der Conquista verfaßten Chilam-Balam-Büchern von Chumayel:

*„Nur in einer verderbten Zeit, durch die verderbten
Priester fand bei uns Traurigkeit Eingang, fand bei
uns das Christentum Eingang. Denn die guten
Christen kamen hierher mit dem wahren Gott,
doch das war der Anfang unseres Elends,
der Anfang der Besteuerung,
der Anfang des Almosens,
die Ursache,*

*aus der die geheime Zwietracht hervorging,
der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen,
der Anfang der Zusammenstöße,
der Anfang der Beraubung von allem,
der Anfang der Sklaverei wegen der Schulden,
der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden,
der Anfang des Sterbens durch das Schwert,
der Anfang des beständigen Streits,
der Anfang des Leidens.
Es war der Anfang des Werks der Spanier und der
Patres.“¹⁵*

Für die Kontinuität dieser Sichtweise steht vielleicht am ehesten jener offene Brief, den verschiedene Bewegungen der Ureinwohner Amerikas Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuches in Peru überreichten. In ihm hieß es: „Wir Indios der Anden und Amerikas haben beschlossen, den Besuch Johannes Pauls II. zu benutzen, um ihm seine Bibel zurückzugeben, denn sie hat uns in fünf Jahrhunderten weder Liebe noch Frieden noch Gerechtigkeit gegeben. Nehmen Sie bitte Ihre Bibel wieder und übergeben Sie sie unseren Unterdrückern, denn diese bedürfen ihrer Sittengesetze mehr als wir. Seit der Ankunft von Christoph Kolumbus nämlich zwang man Amerika mit Gewalt eine Kultur, eine Sprache, eine Religion und europäische Werte auf. Die Bibel gelangte zu uns als Bestandteil der aufgezwungenen Kolonialisierung. Sie war die ideologische Waffe dieses kolonialistischen Angriffs. Der spanische Degen, der während des Tages den Leib der Indios an-

griff und tötete, wurde während der Nacht zum Kreuz, das die Indioseele angriff.“¹⁶

Tatsächlich läßt sich die „Hispanisierung“ bzw. „Lusitanisierung“ Mittel- und Südamerikas kaum umfassend beschreiben, wenn man nicht die Missionierung als zentralen Faktor einbezieht. Diese Aussage gilt erst recht, wenn man bedenkt, daß die Spanier nie eine eigene Kolonialarmee besessen haben, die flächendeckende Herrschaft hätte ausüben können; auch verwaltungsmäßig reichten die Kapazitäten nur selten über die Zentren des Kolonialreiches hinaus. Wenn es aber keine Kolonialarmee und nur eine schwache Kolonialverwaltung gab, dann gab es doch immerhin die „Armee“ der Missionare und ihrer einheimischen Helfer, die Aufgaben übernehmen konnten, für die der spanische Staat selbst nicht gerüstet war. Von Florida und Kalifornien bis zur Magellanstraße reichten die dieser „Armee“ von der Krone vorgegebenen Ziele, und zwischen 1493, als der erste Geistliche Hispaniola betrat, und der Unabhängigkeit Spanisch-Amerikas zu Anfang des 19. Jahrhunderts gingen mehr als fünfzehntausend Missionare in die Neue Welt. Sie erfüllten eine wichtige Funktion bei der Unterwerfung der indianischen Bevölkerung, bei ihrer Zusammenziehung in Städten und Dörfern sowie bei ihrer Erziehung zu spanischen Untertanen. Die 85 Kirchen und Klöster, über die allein Mexiko City am Vorabend der Unabhängigkeit (1824) verfügte, symbolisierten schon äußerlich das fundamentale Gewicht der Kirche. Es ist sicherlich nicht überzogen formuliert, wenn man gesagt hat: Die Kirche „war der Spanische Staat in Amerika“¹⁷.

Waren die Geistlichen anfangs noch als Militärkapläne im Gefolge der Konquistadoren und Kolonisatoren in die Neue Welt gekommen, so bildete sich mit der Ankunft der großen Missionsorden bald eine missionarische Infrastruktur, auf deren Basis die konsequent durchgeführte „geistige Eroberung“ der neuentdeckten Gebiete einsetzen konnte. Dabei setzte die Kolonialregierung ganz bewußt auf die Bettelorden, um die feudale Kirche in Schranken zu halten. So hieß es schon im vierten Bericht von Cortés an Karl V.: „Denn wenn wir Bischöfe und andere Prälaten bekommen, dann werden diese sicherlich der – zur Strafe für unsere Sünden – heute von ihnen angenommenen Gewohnheit folgen, wonach sie über die Kirchengüter verfügen, das heißt, (dieselben) in Pomp und anderen Lastern verschwenden und

16 Concilium (Anm. 3), S. 488.

17 Adriaan C. van Oss, Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524–1821, Cambridge 1986, S. 181.

15 Zit. in: Concilium (Anm. 3), S. 473f.; vgl. M. Delgado (Anm. 12), S. 15.

Majorate für ihre Söhne oder Vettern errichten.“¹⁸ Von den Bettelmönchen war dagegen ein selbstloser Einsatz zu erwarten. Bis ca. 1560, dem Ende der eigentlichen Conquista, hatten die wegen ihrer Anpassungsfähigkeit und Flexibilität geeigneteren Missionsorden denn auch einen großen Teil ihrer Pionierarbeit, die Pazifikation und Integration der Indianer, abgeschlossen, bevor der von Kolonialstaat und Amtskirche favorisierte feudalistische Weltklerus in die missionarischen Pfründen eindrang und sich in die Besetzung der Indianerpfarreien einmischte.

Es war auch Hernán Cortés, der Eroberer und Zerstörer des autokratisch-zentralistischen Aztekenreiches, der die Art und Weise des missionarischen Vorgehens weitgehend vorzeichnete. Cortés war der typische Vertreter des zeitgenössischen „Konquistadors“: ungestüm vorwärtsdrängend und grausam bis zum Exzeß, gleichzeitig voll Eifer für den Glauben. Überall ließ er Kreuze errichten, Tempel und Götterstatuen zerstören und Menschenopfer verbieten. Auf seinen Eroberungszügen begleiteten ihn stets Priester und Missionare, die vor jeder Schlacht die Messe lasen. Infolge seines Grundsatzes „acabar con el alma del Indio“ („die Seele des Indios auslöschen“) stand sein „Missionierungsprogramm“ allerdings im Zeichen der kompromißlosen Hispanisierung der eroberten Gebiete¹⁹.

Die *Tabula-rasa*-Methode des Hernán Cortés setzten die Missionare – 1524 hatten zwölf Franziskaner, die „Zwölf Apostel Mexikos“, die Missionsarbeit offiziell eröffnet – konsequent fort. Dabei bedienten sie sich der jungen Azteken-Schüler als „Werkzeuge“; wurden doch auch in der traditionellen aztekischen Gesellschaft die Kinder der Krieger- und Priesterkassen in internatsähnlichen Schulen erzogen. Sie zogen nach der Taufe zusammen mit den Missionaren hinaus und zerstörten „Götzenfiguren“ und Tempel. In ihrem Eifer zündeten sie zum Beispiel 1525 in Texcoco „unter großem Wehklagen der Bevölkerung“ alle Tempel der Stadt an²⁰. Bischof Zumárraga, ein Franziskaner, brüstete sich 1531, daß er die Verantwortung für

die Zerstörung von 500 Tempeln und 26 000 Idolen trage. Aus den Trümmern der zerstörten Tempel errichteten meist die Indios, unter Anleitung der Mönche, in unmittelbarer Nähe der alten „heidnischen“ Stätten oder direkt auf ihnen die Kirchen und Kapellen des neuen Glaubens. Zum einen wurde auf diese Weise den Indios die Ohnmacht ihrer Götter demonstriert und zum anderen konnten die Eingeborenen so an den gewohnten Kultplätzen versammelt werden. Jedenfalls sollte mit der totalen Zerstörung der alten Kultstätten ein Rückfall in die traditionellen Religionen ein für allemal verhindert werden. Mit der gleichen Zielsetzung wurden letztlich auch die „heidnischen“ Schriften vernichtet. So verbrannte man im Jahre 1562 auf der mexikanischen Halbinsel Yucatán die tausend weisen Bücher der Maya als Werk des Teufels. Über dieses Autodafé (Ketzer- oder Bücherverbrennung) resümierte Diego de Landa, Franziskanermönch, erster Bischof dieser Region und Vertreter der radikalen Missionspartei: „Wir fanden bei ihnen (den Maya) eine große Zahl von Büchern mit diesen Buchstaben, und weil sie nichts enthielten, was von Aberglauben und den Täuschungen des Teufels frei wäre, verbrannten wir sie alle, was die Indios zutiefst bedauerten und beklagten.“²¹

Missionare haben indessen nicht nur bei der militärischen Eroberung neuer Gebiete geholfen oder besetztes Gebiet für die Krone „gesichert“, sondern sie drangen auch – auf staatliche Initiative hin oder selbständig – in *unberührte* Gegenden vor, die sie auf diese Weise dem spanischen Herrschaftsbereich eingliederten. Namentlich nachdem sich der Kolonialstaat infolge enttäuschter Hoffnungen auf Goldfunde zurückzog, überließ er nicht selten ganze Regionen den Missionaren. In Guatemala z. B. blieb es der Mission bzw. der Kirche vorbehalten, nach den ersten militärischen Gewaltmaßnahmen das kriegerische, zur Guerillataktik übergehende Land („Tierra de Guerra“) tatsächlich für Spanien zu „erobern“. Schließlich war es fast ausnahmslos die Kirche, die über Guatemala herrschte. Denn die Missionare waren es, die – allein oder in kleinen Gruppen – über die Küstenposition ins westliche Hochland vordrangen, zunächst noch relativ zurückhaltend, indem sie die bestehenden Herrschaftsbeziehungen und sozialen Bindungen akzeptierten oder sie sogar noch stärkten. „Durch die Vermittlung der Missionare wurden selbst die entlegensten Bergvölker, eines nach dem anderen, in die Kirche gebracht und auf diese

18 Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte von Hernán Cortés an Karl V., hrsg. v. Claus Littscheid, Frankfurt/M. 1980, S. 304.

19 Vgl. Eberhard Straub, *Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexico*, Köln 1976; Günter Lanczkowski, *Die Religionen der Azteken, Maya und Inka*, Darmstadt 1989, S. 9–11; Pablo José de Arriaga, *Eure Götter werden getötet. Ausrottung des Götzendienstes in Peru (1621)*, hrsg. v. Karl A. Wipf, Darmstadt 1992.

20 Vgl. Richard Nebel, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983, S. 137 ff., 201 ff.

21 Diego de Landa, Bericht aus Yucatán, hrsg. v. Carlos Rincón, Leipzig 1990, S. 227.

Weise in das spanische Reich“ (A. C. van Oss). Über dieses pazifizierende Vorgehen ohne militärische Gewalt und administrative Kosten äußerte sich der Vizekönig von Neuspanien befriedigt in einem Schreiben an Karl V., er ziehe aufgrund der gemachten Erfahrungen Klöster und Brüder den Forts und Soldaten vor. Mit ihrer Lehre und Erziehung würden die Missionare die neuen Völker geradezu in „sanftmütige Lämmer“ verwandeln. Für ihn war, wie er weiter schrieb, ein Mönch mehr wert „als all die Lanzen und Waffen, mit denen die Kastilier zur Eroberung in das Land eingefallen waren“²².

Ohne Rückschläge ging die Missionierung natürlich nicht vonstatten. Aber mit der Schaffung einer einheimischen Klientel, kollaborierenden Fürsten und im Notfall spanischen Soldaten setzte eine christliche Gemeindebildung ein, die nahezu flächendeckend das Land überzog. Zentrum jeder quasi autonomen Gemeinde war die Kirche an der Ostseite der quadratischen Plaza, umrahmt von dem nach spanischem Vorbild gitterförmig angelegten Straßennetz. Von den gesamten Siedlungen, die während der kolonialen Periode in Guatemala angelegt wurden, sind über zwei Drittel bereits vor 1600, d.h. in der Missionsphase der Bettelorden, entstanden. In diesen Pueblos herrschte die Kirche als „Staat im (Kolonial-) Staat“, versorgt – und damit unabhängig – durch Abgaben, Arbeitsleistungen, Pfarrsteuern und eine ganze Reihe anderer Formen der Besteuerung. Allein die Regeln der Kirche und die Kirchenfeste bestimmten den Ablauf des Tages und des Jahres. Die Kirche war weltliche und geistliche Gebieterin. Auf diesem System beruhte die spanische Herrschaft in ganz Lateinamerika. 1783 wird der Intendant von Cuzco, Benito de Mata Linares, in einem Schreiben an den Indienminister Gálvez feststellen: „Dieses Amerika ist vollständig geistlich, und ein Pfarrer ist mächtiger als die ganze weltliche Gewalt des Königs.“²³ Allerdings hatte das weitgehende Fehlen des weltlichen Arms auch eine friedlichere Mission und eine stärker synkretistische Form des nominell akzeptierten Christentums zur Folge, die oft – wie in Guatemala – bis in die heutige Zeit fortbesteht.

22 A. C. van Oss (Anm. 17), S. 17.

23 Richard Konezke, Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Amerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft, Frankfurt/M. 1965, S. 237.

III. Der humanitäre Protest der Missionare

Staat und Kirche, christliche Mission und europäischer Kolonialismus, waren mithin im iberischen Expansionismus aufs engste miteinander verbunden. Konquistadoren und Missionare betraten sozusagen Hand in Hand die Neue Welt. Dennoch ist die Rolle der christlichen Mission nicht *nur* als die ideologische Begleitseite des europäischen Expansionismus zu sehen und *allein* auf ihre Teilhabe am kolonialen Pazifikations- und Unterdrückungsapparat zu reduzieren. Denn von Anfang an sind christliche Sendboten auch als „Anwälte der Eingeborenen“ aufgetreten und haben die Schäden des kolonialen Systems zu mildern gesucht. Freilich blieb dieser Gewissensprotest überwiegend systemimmanent. Die meisten Klagen richteten sich auf die Abstellung direkter kolonialpraktischer Übel und berührten so gut wie nie das Kolonialsystem als Ganzes. Diese Feststellung gilt im Grunde für das gesamte koloniale Zeitalter, wie ohnedies der Missionsfaktor eines der stärksten Argumente für eine auf die Einheit und Kontinuität der westlichen Kolonial- und Imperialgeschichte gerichtete Theorie liefert. Der spanische Kolonialexpansionismus hat allerdings eine der eindrucksvollsten Gestalten christlichen Widerspruchs gegen Ausbeutung, koloniale Greuel und die rassistische Verachtung des „Anderen“ hervorgebracht – Bartolomé de Las Casas. Er war jedoch nicht der erste, der seine Stimme erhob, wenn er auch zu Recht als der bedeutendste Vorkämpfer für die Rechte der Indianer gilt.

Der „koloniale Protest“ der Kirche setzte 1511 – fast 20 Jahre nach der Entdeckungsfahrt des Kolumbus – mit der Adventspredigt des Dominikaners Antonio de Montesinos in der Kirche von Santo Domingo auf Hispaniola (Haiti) ein. Am 4. Adventssonntag dieses Jahres ging der Dominikanerpatar, in Anwesenheit der eigens zu der Predigt eingeladenen leitenden Beamten unter Führung des Admirals Diego Colón, des Sohnes des Kolumbus, zum Angriff über. Unter dem Motto „Ich bin die Stimme des Predigers in der Wüste“ (Js 40,3; Mt 3,3) geißelte Montesinos die Missetaten der Spanier und ihre Mißhandlungen und Vergewaltigungen der Indianer:

„... Ihr seid alle in Todsünde und lebt und sterbt in ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen jene unschuldigen Völker gebraucht. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerech-

tigkeit haltet ihr jene Indios in einer so grausamen und schrecklichen Knechtschaft? Wer hat euch Vollmacht gegeben, so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen zu führen, die ruhig und friedlich ihre Heimat bewohnten, von denen ihr unzählige durch unerhörte Mord- und Gewalttaten ausgelöscht habt? Wie könnt ihr sie so unterdrücken und plagen, ohne ihnen zu essen zu geben, noch sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch das Übermaß an Arbeit, die ihr ihnen auferlegt, zuziehen, und sie dahinsterben lassen, oder deutlicher gesagt, töten, nur um täglich Gold zu graben und zu erschachern? Was tut ihr, um sie zu lehren, daß sie Gott, ihren Schöpfer, erkennen, getauft werden, Messe hören, Feiertage und Sonntage halten? Haben sie nicht vernunftbegabte Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst? Das versteht ihr nicht? Das fühlt ihr nicht? Was für ein tiefer Schlaf, welche Lethargie hält euch umfängen?“ Der Schlußsatz der schriftlich vorbereiteten Predigt lautete: „Seid sicher, daß ihr in diesem Zustand, worin ihr euch befindet, genausowenig das Heil erlangen werdet wie Mauren und Türken, die den Glauben an Jesus Christus nicht haben und auch nicht danach fragen!“²⁴

Über die unmittelbare Wirkung dieser Worte auf die Spanier schreibt Las Casas, der sie möglicherweise selbst miterlebte: „Viele waren sprachlos, einige wie von Sinnen, die anderen verstockt, manche sogar zerknirscht, aber keiner... bekehrt.“²⁵ Die Spanier verlangten Widerruf, aber die Dominikaner weigerten sich. Am darauffolgenden Sonntag verschärfte sie sogar, unter Vorlage von Zeugnissen und Beweisen, ihre Aussagen und drohten gleichzeitig, all jenen die Lossprechung der Beichte zu verweigern, die sich nicht an die Gebote Gottes und der Nächstenliebe halten würden. Beide Seiten, Dominikaner und Siedler, schickten anschließend, um in dem aufgebrochenen Konflikt ihre Sache zu vertreten, Abordnungen an den spanischen Hof, wobei sich der Obere der mit den Dominikanern rivalisierenden Franziskaner den Kolonisten angeschlossen hatte. Da aber auch Ferdinand der Katholische das Vorgehen der Dominikaner verurteilte, blieb den Predigten eine Wirkung versagt. Dazu kam ihre „christliche Botschaft“ wohl auch zu plötzlich. Vor allem aber hätte die radikale Verwirklichung der Forderungen der Dominikaner den wirtschaftlichen Zusammenbruch der spanischen Herrschaft in Ame-

rika bedeutet, da diese auf der Arbeit der Indios beruhte. Dessen ungeachtet hat sich Montesinos weiterhin für die Belange der Indianer eingesetzt. Als „Beschützer der Indianer“ – diesen Ehrentitel verlieh ihm Karl V. – wurde ihm die Begleitung deutscher Kolonialpioniere aufgetragen, die seit 1529 im Auftrage der Welser mit der Erschließung Venezuelas begonnen hatten. Möglicherweise im Jahr 1540 erschlugen ihn deutsche Landsknechte.

Ähnlich wie Montesinos sind eine Reihe von Missionaren und Klerikern für die Indios eingetreten, ihren humanitären Protest nicht selten mit Anklage, Absetzung, ja Verfolgung durch die Inquisition büßend²⁶. Derjenige Missionar, der den Widerspruch der Kirche am schärfsten formulieren sollte, war allerdings der Dominikaner und spätere Bischof von Chiapas (Mexiko), Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Als Sohn eines wohlhabenden Adeligen, der an der Universität Salamanca Theologie und Jura studiert hatte, lebte der spätere „Apostel der Indianer“ zunächst wie die anderen Kolonialspanier als Encomendero auf Hispaniola. Auch nach der Weihe zum Weltpriester – während einer Romreise (1506/7) – wirkte er eher als „Kolonialvikar“ denn als engagierter Christ, erlebte jedoch sein „Damaskus“ bei der Eroberung Kubas durch die Spanier (1513). Das gewalttätige Vorgehen seiner Landsleute führte ihn dazu – angeregt durch das 34. Kapitel des Buches Sirach – über die ethische Rechtfertigung der spanischen Kolonisation und Mission nachzudenken. Die Folge war, daß er auf seinen großen Indianer- und Landbesitz verzichtete und 1515 die erste von insgesamt 14 Seereisen nach Spanien im Einsatz für die Rechte der Indianer antrat. In mehreren Berichten über Amerika übte er heftige Kritik am Verhalten der Spanier und vor allem an deren Missionsmethode. 1522 trat er in den Dominikanerorden ein²⁷.

Wenn Las Casas seine Ansichten später auch theologisch und (rechts-)philosophisch zu fundieren

26 Vgl. Maximiliano Salinas, Der Ruf der Propheten in der Neuen Welt. Eine Stimme ruft in der Wüste, in: Concilium (Anm. 3), S. 513–518 (mit zahlreichen Beispielen).

27 Zur Biographie vgl. Lewis Hanke, Bartolomé de Las Casas. An Interpretation of his Life and Writings, The Hague 1951; Benno Biermann, Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte des Menschen, Mainz 1968; Juan Friede/Benjamin Keen (Hrsg.), Bartolomé de Las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and His Work, Dekalb/Ill. 1971; Marianne Mahn-Lot, Bartolomé de Las Casas et le Droit des Indiens, Paris 1982; Gustavo Gutiérrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg 1990; Michael Sieverich, Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas, Regensburg 1992, S. 30–58.

24 Text: Eberhard Schmitt (Hrsg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. III, München 1987, Nr. 100, S. 494.

25 Ebd.

suchte, war er doch in erster Linie Praktiker und Pragmatiker. Wichtigste Frucht seines unermüdlichen Engagements für die Indianer dürften zweifelsohne die „Neuen Gesetze“ von 1542 („Leyes Nuevas“) gewesen sein, die die Abschaffung der Indianersklaverei dekretierten und eine Einschränkung und allmähliche Ablösung des Encomienda-Systems vorsahen. Vorgegangen war diesem zentralen kolonialpolitischen Gesetzeswerk der agitatorische Einsatz des Dominikanerpaters seit 1539 in Spanien und sein auf Eigenerleben sowie Gehörtes zurückgehender „Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder“ („Brevisima relación de la destrucción de las Indias Occidentales“), der ein deprimierendes Bild über die destruktive Politik der Spanier in der Neuen Welt zeichnete und ihre Grausamkeiten für das Massensterben der Indianer verantwortlich machte²⁸. Der „Bericht“, der freilich nirgends Namen nannte und die Kolonialpolitik auch nicht grundsätzlich in Frage stellte, ist in seiner ursprünglichen Form für den Kronprinzen Philipp (II.) angefertigt worden und dürfte sowohl dem Indienrat als auch dem Ausschuß zur Vorbereitung der „Leyes Nuevas“ vorgelegen haben. Zwar mußte der zentrale Artikel XXX des Gesetzeswerkes, der vorsah, daß künftig keine neuen Encomiendas mehr eingerichtet werden und die alten auslaufen sollten, nach den Protesten und Aufständen der Siedler, aber auch der Kirche, die um ihren Encomienda-Besitz fürchtete, wieder aufgehoben werden (1545). Aber wichtige Bestimmungen – z. B. gegen die lebensgefährliche Perlenfischerei in Venezuela – blieben bestehen, und die Indianersklaverei ging allmählich zurück, obgleich sie in bestimmten Fällen weiterhin gestattet blieb und selbst vom Papst sanktioniert wurde (z. B. erließ Papst Paul V. noch 1606 Ablässe für die spanischen Soldaten im Kampf gegen die widerspenstigen Araukaner in Chile, wo die Indianersklaverei erst 1674 abgeschafft wurde). Für die Krone hatten unzweifelhaft humanitäre Gründe eine gewichtige Rolle bei der Formulierung der „Leyes Nuevas“ mitgespielt. Antifeudalistische, gegen die Encomenderos gerichtete und steuerliche Gründe („sin Indios no hay Indias“) kamen freilich hinzu. Im Hinblick auf den Ratschlag Las Casas', die gebrechlicheren und für die harte Arbeit auf den Plantagen und in den Bergwerken weniger geschaffenen Indianer durch afrikanische Sklaven zu ersetzen – den der Indianerfreund Las Casas später bereuen sollte –, ist allerdings anzumerken, daß der Einsatz von Afrika-

nern in der Neuen Welt längst gang und gäbe war (seit 1501) und daß die 1518 zur Reform der westindischen Verhältnisse entsandten Hieronymitenmönche lange vorher die Ansicht verfochten hatten, zum Schutz der Indianer Schwarze aus Afrika einzuführen.

Las Casas hat jedenfalls seinen Kampf für die Rechte der Indianer unermüdlich fortgesetzt. Immer wieder hat er seine kolonialpolitischen Gegner herausgefordert und deren heftige Reaktion zu vergegenwärtigen gehabt. In einem Hirtenbrief vom 20. März 1545 drohte er allen Christen seines Sprengels, ihnen die Absolution zu verweigern, wenn sie nicht ihre Indianersklaven freiließen und ihre auf unmoralische Weise durch Encomienda-Zwangsarbeit erworbenen Güter zurückerstatteten. Höhepunkt seines lebenslangen Streites mit den Kolonisten und Verfechtern einer rassistischen Kolonialpolitik waren die berühmten Disputationen von Valladolid (1550/51), in denen sein Gegner Juan Ginés de Sepúlveda, Hofchronist und Hofkaplan Karls V., gegenüber den Bewohnern der Neuen Welt den theokratisch-universalistischen Standpunkt der spanischen Monarchie und der „ecclesia militans“ verfocht²⁹. Demgegenüber beharrte Las Casas auf der völkerrechtlichen Anerkennung fremder Herrschaften und Völker sowie auf der Ungerechtigkeit eines zu Zwecken der Bekehrung angezettelten Krieges, den er mitnichten – wie sein Gegner – für einen „bellum iustum“ hielt. Keine Gewalt, sondern Überzeugung, d. h. die „apostolische Methode“, nicht die „Schwertmission“, sollte die „Heiden“ zur Anerkennung spanischer Herrschaft und zur Bekehrung zum Christentum bringen. Zwar mußte ihm der Gedanke eines Kulturenpluralismus noch fremd sein. Von daher hat er keinen Zweifel am Auftrag seiner Landsleute zur Missionierung und Europäisierung bzw. Hispanisierung der einheimischen Völker gelassen. Aber die Vorstellung von der „einen Welt“ und der „einen Menschheit“ war bei ihm bereits vorgeprägt. 1974 wurde er aus Anlaß seines 500. Geburtstages (1574 galt lange Zeit als sein Geburtsjahr) als Vorläufer der „Theologie der Befreiung“ gewürdigt.

29 Vgl. Josef Höffner, *Kolonialethik und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1975³; Lewis Hanke, *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, Dekalb/Ill. 1974; B. Biermann (Anm. 27), S. 39 ff.; H.-J. Prien (Anm. 8), S. 175 ff.; J. Fisch (Anm. 7), S. 230–241; Horst Pietschmann, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in: Wolfgang Reinhard (Hrsg.), *Humanismus und Neue Welt*, Weinheim 1987, S. 143–166.

28 Vgl. Bartolomé de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, hrsg. v. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/M. 1981.

Las Casas hat sich in der gedanklichen Fundierung seiner Argumente, namentlich in der Auseinandersetzung mit Sepúlveda, auf die Vertreter der sogenannten spätscholastischen Kolonialethik bezogen. Es handelte sich bei diesen „Spätscholastikern“ um führende Theologen Spaniens des 16. Jahrhunderts, überwiegend Dominikaner, die an der Universität von Salamanca lehrten (daher auch „Schule von Salamanca“), von denen einige enge Berater Karls V. und Philipps II. waren. Als ihr bedeutendster Kopf gilt Francisco de Vitoria (1492–1546), der neben Hugo Grotius zugleich als Begründer des modernen Völkerrechts betrachtet wird, daneben Domingo de Soto, Schüler Vitorias und Vorsitzender bei der Disputation von Valladolid, Melchior Cano, Francisco Suárez und der Jesuit Luis Molina. Dem Standpunkt der von der päpstlichen Weltherrschaft ausgehenden „Theokraten“, die sich auf den Kardinal von Ostia, Henricus Bartholomaeus de Segusia (Susa), gestorben 1271, beriefen, setzten sie das Naturrecht und die christliche Offenbarung entgegen³⁰.

So unterlag es für die spätscholastischen Kolonialethiker keinem Zweifel, daß es auch bei den „Heiden“ rechtmäßige Fürsten und Herrscher gab. Da für sie die Staatsgewalt im Naturrecht verankert lag, sie somit auch „Gottes Werk“ war, kam den Staaten der „Ungläubigen“ die gleiche Rechtmäßigkeit wie den christlichen zu. Als Konsequenz ergab sich die Ablehnung einer päpstlichen Weltherrschaft einschließlich der Übertragung von Herrschaftsrechten über fremde Völker und Staaten. Im Hinblick auf das kirchliche Missionsrecht und die Theorie vom „gerechten Krieg“, den die „Theokraten“ bereits durch den Unglauben legitimiert sahen, vertraten die spanischen Spätscholastiker den Standpunkt, daß weder der Unglaube noch die Ablehnung des christlichen Glaubens einen hinreichenden Grund zum Krieg darstellten, da der Glaube dem „Gesetz der Freiheit“ unterworfen sei. Für Domingo de Soto lag das Sündengericht allein bei Gott.

Dennoch haben auch die Vertreter der „Schule von Salamanca“ Gründe für „gerechte“ Conquistakriege gefunden. So stellte Vitoria in seiner „*Relectio de Indis*“ (1539) den nicht legitimen Rechtstiteln für Eroberungskriege legitime gegenüber und zählte zu den „gerechten“ Titeln, die den Spa-

niern die Führung „gerechter Kriege“ gegen die „indianischen Barbaren“ erlauben sollten, die Weigerung zu natürlicher Kommunikation und Handelsaustausch, die Zurückweisung der Mission, die durch die Kaziken erzwungene Rückkehr der Indianer zur Idolatrie, der von den Kaziken verhinderte Wunsch der Indianer, von den Spaniern regiert zu werden, sowie die Anrufung der Spanier durch eine Partei in interethnischen Kriegen. Auf diese Weise ließen er und andere Kolonialethiker eine „Hintertür“ in ihrer moralischen und theologischen Argumentation offen, die es den Spaniern erlaubte, weiterhin „gerechte Kriege“ gegen die Eingeborenen Amerikas zu führen. Das Predigtrecht war demnach erzwingbar. Folglich bezeichnete es der Jesuitenmissionar José de Acosta 1588 geradezu als „äußerste Verrücktheit“, ohne militärischen Begleitschutz Mission zu betreiben. Einzig Las Casas hat jede Gewaltanwendung, auch bei Zurückweisung der Missionare, als unchristlich verurteilt.

Den gleichen radikalen Standpunkt nahm er in dem dritten Streitpunkt der kolonialetischen Diskussion der Zeit ein, der Frage, ob es – im Anschluß an die Lehre des Aristoteles – „Sklaven von Natur aus“ gäbe. Für Sepúlveda und die spanischen „Theokraten“, die sich auf Paulus und Thomas von Aquin beriefen, reichten der „Götzendienst“ der Indianer, die „Roheit ihrer Anlagen“ und ihre „Sünden wider die Natur“ (Menschenopfer, Kannibalismus) bereits aus, ihnen einen anthropologischen Status abzusprechen und sie mit „wilden Tieren“ zu vergleichen. Sie vertraten die Ansicht, daß die Verbreitung des Glaubens nur nach einer völligen Unterwerfung zu verwirklichen sei. Dieser imperialistisch-rassistischen Betrachtungsweise gegenüber verwies Vitoria auf die Ordnung des öffentlichen Lebens der Indianer; außerdem dürften selbst „Sklaven von Natur aus“ nicht ohne weiteres enteignet werden, allenfalls sei ein weiser Paternalismus angebracht. Allerdings gab es im Hinblick auf die Sklaverei und das *Encomienda*-System starke Unterschiede zwischen Las Casas und den spanischen Kolonialtheoretikern der Vitoria-Schule, die eine ganze Reihe von Rechtstiteln (Kriegsrecht, Geburt, Verurteilung, Kauf, Verkauf, Selbstverkauf) für Sklaverei anerkannten. Den Höhepunkt der Diskussion um die Anerkennung der politischen und religiösen Freiheitsrechte der Indianer stellte die Bulle „*Sublimis Deus*“ (1537) Papst Pauls III. dar. In dem päpstlichen Dokument hieß es: „1. Alle Völker der Erde sind ihrer Natur nach wahre Menschen; 2. als solche genießen sie ihre Freiheit und ihren Besitz und können erlaubterweise nicht dessen beraubt und

30 Grundlegend hierzu das Werk von J. Höffner (Anm. 29); kritischer: F. Mires, *Im Namen des Kreuzes* (Anm. 1), S. 102 ff.; vgl. J. Fisch (Anm. 7), S. 209 ff.; Paulo Suess, *Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit. Spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 71 (1987), S. 292–315.

zu Sklaven gemacht werden; 3. alle sind durch Predigt und gutes Beispiel zum christlichen Glauben einzuladen.“³¹ Diese „Magna Charta des Völkerrechts“ (H.-J. Prien) ließ Karl V. indessen infolge des königlichen Plazets in den Kolonien erst gar nicht veröffentlichen und geheime Kopien konfiszieren. Ein Jahr später mußte der Papst auf seinen Druck hin den Inhalt der Bulle abmildern.

Las Casas und die spanischen Spätscholastiker waren sicherlich keine bloßen „Rufer in der Wüste“, sondern Protagonisten einer kolonialetischen Bewegung, die nicht gänzlich ohne Einfluß blieb („Leyes de Burgos“, „Leyes Nuevas“). Zwar war ihre praktische Wirkung vor Ort begrenzt. Dennoch stellte es schon einen gewissen Erfolg dar, daß nicht allein die radikalen „kolonialen“ Ansichten Sepúlvedas durchdrangen. Nach 1542 verschwand auch die Indianersklaverei allmählich. Für die afrikanischen Sklaven geschah freilich – auch von seiten der Kirche – so gut wie gar nichts. Eine positive Folge der engagierten Kolonialdiskussion stellte möglicherweise aber die relativ große Freiheit dar, die den Jesuiten im 17. Jahrhundert für ihr „heiliges Experiment“ in Paraguay zugestanden wurde³².

IV. Schlußbemerkung

Was bleibt als Fazit? Unbestreitbar ist der enge Zusammenhang von christlicher Mission und weltlichem Expansionismus in der Conquista Amerikas. Das „Bündnis“ von „Mission“ und „Kolonialismus“, das seit der „konstantinischen Wende“ im 4. Jahrhundert n. Chr. als Verbindung von „Thron“ und „Altar“ seinen Anfang genommen hatte, erreichte im iberischen Expansionismus insofern seine „Vollendung“, als mit dem säkularen Kolonialismus nunmehr auch der Durchbruch des Christentums, das bis um 1500 als die Religion

Europas gelten konnte, zu Weltgeltung einsetzte: Mit dem expansionistischen Aufbruch der Portugiesen und Spanier begann nicht nur die Ausbildung europäischer Kolonialherrschaft über einen Großteil der Erde, sondern auch die „Welteroberung“ des Christentums³³.

Schutzbedürfnis und Expansionsinteresse, aber auch die genuin christliche Sicht, daß sich der göttliche „Heilsplan“ im weltlichen „Kolonialismus“ und „Imperialismus“ offenbare, hatten die Missionare an die Seite der Eroberer getrieben. Kolonien und Kolonialismus sollten daher bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts ein providentielles Hilfsmittel zur Verbreitung des „Reiches Gottes“ bleiben. Zugleich offenbarten sich bereits in der Mission der Conquista-Zeit jene Strukturelemente, die in der „Schwertmission“ des Mittelalters ihre Vorbilder besaßen und in der Neuzeit weitgehend erhalten blieben: die Unabdingbarkeit des christlichen Anspruchs und die Radikalität des missionarischen Zugriffs.

Zutiefst überzeugt vom fundamentalen Zusammenhang zwischen westlicher Kultur und abendländischem Christentum, war die Inferiorität der autochthonen Kulturen und die moralische Entartung der „un- und unterentwickelten“ Völker für die Mission zum Axiom geworden. An der Ersetzung der einheimischen Normen und Wertvorstellungen durch die europäisch-christliche Kultur bestand daher für sie nie ein Zweifel. Freilich lebte vieles von dem, was die Missionare ausgelöscht zu haben glaubten, unter der Oberfläche weiter. Es sollte sich später entweder mit dem auch in seiner Substanz angenommenen Christentum ununterscheidbar vermischen oder zu den heutigen Synkretismen vieler Kulturen – nicht zuletzt in Lateinamerika – führen.

³³ In universalgeschichtlicher Perspektive jetzt: Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992 (dort auch weitere Literaturhinweise, die im vorliegenden Beitrag auf die wichtigsten Belege beschränkt sind).

³¹ Zit. in: H.-J. Prien (Anm. 8), S. 173.

³² Vgl. H. Gründer (Anm. 14).

Eroberung und Missionierung Lateinamerikas

Das Jahr 1492 markiert symbolisch die zwei ineinander greifenden Prozesse der beginnenden staatlichen Einigung Spaniens, die durch den erfolgreichen Abschluß der *Reconquista* vorangebracht wurde, und der beginnenden überseeischen Expansion, die mit dem Unternehmen einer Indienfahrt auf dem westlichen Seeweg ihren Anfang nahm. Begleitet wurden beide Prozesse zum einen von der kastilischen Sprache, deren Regelwerk Antonio de Nebrija im selben Jahr 1492 mit dem ausdrücklichen Hinweis verfaßte, daß die Sprache „Begleiterin des Imperiums“ sei, und zum anderen von der christlichen Religion, deren missionarischen Impuls die iberischen Völker und mit ihnen die Katholischen Könige, Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien, als Ideal übernommen hatten.

In der Entdeckung, Eroberung und Kolonisierung der „Neuen Welt“ lief die ambivalente Verbindung von Schwert und Kreuz, die sich in der jahrhundertelangen Rückeroberung der iberischen Halbinsel herausgebildet hatte, mit der nicht weniger ambivalenten Verbindung von ökonomischen und religiösen Triebkräften zusammen, wie sie das Kolumbusunternehmen aufwies. Dessen doppelten Zweck gibt der königliche Schutzbrief vom 17. April 1492 an, in dem es heißt, Kolumbus solle mit seinen drei Karavellen nach Indien fahren „um des Dienstes an Gott und der Verbreitung des rechten Glaubens willen sowie auch zu unserem Nutzen und Vorteil“¹.

Die Verquickung der Missionierung mit der politischen Unterwerfung und ökonomischen Ausbeutung sollte zur größten Hypothek der Ausbreitung des Christentums in Lateinamerika werden², aber auch theologische, ethische und juristische Kontroversen hervorrufen³, in deren Verlauf die Menschen- und Völkerrechte formuliert sowie neue Missionsmethoden entwickelt und theoretisch fundiert wurden.

1 Der Text des Schutzbriefs in: Eberhard Schmitt (Hrsg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: Die großen Entdeckungen, München 1984, 108f.

2 Vgl. zum Überblick Johannes Meier (Hrsg.), *Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, München-Zürich 1988; Fernando Mires, *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*, Fribourg-Luzern 1991.

3 Vgl. Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969².

I. Mission in der frühen Neuzeit

Der „Missionsfrühling“ (Josef Glazik) zu Beginn der Neuzeit stand in seiner ersten Phase (1500–1650) nicht nur im Windschatten der Expansion der iberischen Mächte, sondern auch unter dem Vorzeichen des Patronats der spanischen und portugiesischen Könige über die Kirche. Das Rom der Renaissancepäpste war an Mission kaum interessiert, verfügte überdies nicht über die nötigen Ressourcen und organisatorischen Mittel und mußte sich zunächst den durch die Reformation bedingten europäischen Problemen zuwenden. Träger der Patronatsmission waren vor allem die relativ eigenständigen und international organisierten Orden⁴ wie Franziskaner und Dominikaner, die schon im Hochmittelalter Missionserfahrungen bei den Tataren und Chinesen sammeln konnten, oder die Gesellschaft Jesu, die schon sehr bald nach ihrer Gründung (1540) Missionare nach Asien, Afrika und Amerika entsandte. In dieser Epoche des Wandels von einer europäischen Christenheit (*orbis christianus*) zur universalen Weltkirche reichte die Missionstätigkeit von Mexiko bis Japan; dort führten Franziskaner „Religionsgespräche“ mit aztekischen Priestern (1524 in Tenochtitlán) oder Jesuiten mit buddhistischen Bonzen (1551 in Yamaguchi), während die europäischen „Religionsgespräche“ dieser Zeit um konfessionelle Streitfragen rivalisierender Reformatoren kreisten (1529 in Marburg).

Die zweite Phase ist durch die Bemühungen geprägt, die Mission aus den kolonialstaatlichen Bindungen zu lösen und wieder mehr zu einem Unternehmen in kirchlicher Verantwortung zu machen. Das entscheidende Datum dieses Bestrebens ist die Gründung der römischen Kongregation *De propaganda fide* (1622) durch Gregor XV., die unter ihrem ersten Sekretär Francesco Ingoli den Prozeß der Entkolonialisierung und Inkulturation der Kirche einleitete, auch wenn die absolutistischen Bedingungen des Patronats diesen Prozeß nicht voll zum Durchbruch kommen ließen. Diese Phase ist

4 Vgl. Michael Sievernich/Arnulf Camps u. a., *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992.

gekennzeichnet durch stärkeres Eingehen auf die Eigenarten der Völker, welches besonders in den Missionen Lateinamerikas (Antonio Ruíz de Montoya), Chinas (Matteo Ricci) und Indiens (Roberto de Nobili) zum Tragen kam. Diese Missionsepoche fand in der Krise des Ancien Régime, in der Zeit der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution ihr Ende; äußere Zeichen dieses Endes sind in Lateinamerika die Vertreibung der Jesuiten in der zweiten Hälfte des 18. und die Unabhängigkeitsbewegung in Spanisch-Amerika zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

II. Das königliche Patronat

Das spanische (*patronato*) und das portugiesische Patronat (*padroado*), eine Art Schutzherrschaft über die Kirche, bildete den politisch-organisatorischen Rahmen der Mission⁵. Durch mehrere päpstliche Bullen wurden die königlichen Patronatsrechte und -pflichten festgelegt: Die Bulle *Inter cetera* Alexanders VI. (1493) grenzte nicht nur die portugiesischen und spanischen Einflusssphären durch eine Demarkationslinie auf dem 38. Grad westlicher Länge voneinander ab, sondern erkannte Spanien auch das Missionsmonopol in seinem Gebiet zu, womit gleichzeitig anderen Mächten verboten war, in diese Gebiete einzudringen. Völkerrechtlich maßgeblich wurde freilich die ein Jahr später im Vertrag von Tordesillas (1494) zwischen Madrid und Lissabon ausgehandelte Linie, die nach Westen, auf den 46. Grad westlicher Länge, verschoben wurde und den portugiesischen Anspruch auf Brasilien begründete, dessen Küste 1500 eher zufällig entdeckt worden war.

Für die Finanzierung der Mission und den Aufbau der kirchlichen Organisation in der Neuen Welt ließ sich die spanische Krone 1501 das Recht auf Einziehung des Kirchenzehnten in Amerika übertragen, und durch die Bulle *Universalis ecclesiae* Papst Julius II. erlangte König Ferdinand 1508 schließlich das Universalpatronat über die neu entstehende Kirche⁶. Es umfaßte weitgehende Rechte, wie sie kein anderer europäischer Mon-

arch dieser Zeit besaß: unter anderem das Recht auf Ernennung von Bischöfen, auf Auswahl und Aussendung der Missionare, auf Einrichtung und Abgrenzung von Bistümern; selbst päpstliche Erlasse bedurften eines königlichen Placets. Seine Rechte und Pflichten übte der spanische König seit 1524 durch eine Zentralbehörde aus, den von Karl V. gegründeten Indienrat (*Consejo de las Indias*) in Sevilla.

Der spanische König, nicht der Papst, leitete und finanzierte also die gesamte Missionstätigkeit in der Neuen Welt. Daher konnte die Religion leicht staatspolitisch instrumentalisiert werden, ohne daß man jedoch übersehen darf, daß die Könige das Patronat zweifelsohne auch in der Überzeugung ausübten, für die Verkündigung des Evangeliums verantwortlich zu sein. Die Bewertung des Patronats geht weit auseinander: Die einen sehen darin eine staatliche Instrumentalisierung der Kirche, die anderen eine Art „Laienhilfe“ bei der Mission. Bei aller Anerkennung der organisatorischen und finanziellen Leistungen der Krone für den Aufbau der hispano-amerikanischen Kirche war mit dem Patronat auch eine Transplantation der spanischen Kirche nach Amerika verbunden, was den Aufbau einer eigenständigen indianischen Kirche behinderte, zumal Indios und Mischlinge (Mestizen, Mulatten) faktisch keinen Zugang zu kirchlichen Ämtern erhielten und dieser ihnen auch durch Bestimmungen der Provinzialkonzilien von Mexiko und Lima untersagt wurde.

III. Mission im Kontext von Conquista und Encomienda

Das Patronat begünstigte und legitimierte zunächst ein Modell von Missionierung, das eng mit der militärischen Landnahme (*conquista*) und der ökonomischen Vorteilnahme (*encomienda*) verbunden war.

Conquista: Unter Berufung auf die päpstlichen Konzessionen und das Patronat eroberte Spanien in wenigen Jahrzehnten große Gebiete Amerikas. Den Zyklen der militärischen Eroberung (*conquista*) folgten die Zyklen der „geistlichen Eroberung“ (*conquista espiritual*), wie die Mission von Ordensleuten wie Jerónimo de Mendieta oder Antonio Ruíz de Montoya genannt wurde.

Die Eroberung begann in der karibischen Inselwelt mit dem Zentrum „La Española“ und griff von

5 Vgl. Horst Pietschmann, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980.

6 Texte der Bullen in: Josef Metzler (Hrsg.), *America Pontificia primi saeculi Evangelisationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, 2 Bde., Città del Vaticano 1991, Dok. Nr. 1–3, 6, 13.

dort auf die Küsten des Festlands über (Florida, Panamá, Yucatán). In dieser ersten Periode wurden auch, von Kardinal Jiménez de Cisneros gefördert, die beiden ersten Gruppen von Missionaren aus dem Franziskaner- (1500) und Dominikanerorden (1510) entsandt, die sich in Santo Domingo niederließen. Es folgte die Eroberung des hochorganisierten Aztekenreichs durch Hernán Cortés (1519–21), nach deren Abschluß bald die erste planmäßige Missionierung begann, bei der die von millenaristischen Hoffnungen geprägten Franziskaner eine entscheidende Rolle spielten⁷. Auf Mexiko folgte die Eroberung Mittelamerikas, und ab 1531 drang Pizarro in das mächtige Inkareich ein, das durch die Rivalität der Inkaprätendenten Atahualpa (Cuzco) und Huascar (Quito) geschwächt war. Es folgten die Eroberung Neu-Granadas (Kolumbien), Chiles, des südlichen Nordamerika und schließlich des La-Plata-Raums, jeweils gefolgt von den Missionsbemühungen der begleitenden oder nachrückenden Ordensleute. Diese Abfolge von Eroberung und Mission galt, bis die Krone 1573 bewaffnete Conquista-Unternehmen verbot und nurmehr friedliche Vorstöße der Missionare in unbekannte Gebiete erlaubt waren, wenn auch bisweilen unter militärischem Schutz.

Sicher waren die religiös hochmotivierten und in der Regel gut ausgebildeten Ordensleute die entscheidenden Träger der Evangelisierung. Doch verstanden sich auch die Konquistadoren als Missionare, ohne einen Widerspruch zwischen ihrer militärischen und religiösen „Mission“ zu sehen. Im Gegenteil, sie betrachteten im Sinn der *tabula rasa* die Eroberung des Landes und die Zerstörung vor allem der Tempel und Kultbilder als notwendige Voraussetzung für die Verbreitung des christlichen Glaubens. Die Quellen geben darüber Auskunft, welch großen Wert die Eroberer darauf legten, als erste Bringer des Christentums angesehen zu werden. Bernal Díaz del Castillo, einer der Soldaten des zweijährigen Eroberungszugs gegen Mexiko, bemerkt in seiner Chronik, die Eroberer seien hinausgezogen, „um Gott und seiner Majestät zu dienen, um denen in der Finsternis das Licht zu bringen, und auch um Reichtümer zu erwerben, die alle Menschen gemeinhin erstreben“⁸. Damit nennt er in einem Satz vier Motive, zwei religiöse (ritterlicher Dienst für Gott und missiona-

rischer Dienst für die „Ungläubigen“) sowie zwei profane (Vasallendienst für den König und Erwerb persönlichen Reichtums).

Symbol der Verquickung von Conquista und Mission ist eine *Requerimiento* genannte Proklamation, die seit 1513 vor der Eröffnung von Feindseligkeiten verlesen werden mußte und die freiwillige Unterstellung unter den König sowie die Zulassung der Mission forderte, im Weigerungsfall mit Krieg, Unterwerfung und Versklavung drohte⁹. Diese Proklamation sollte den Eroberungszügen eine Rechtsgrundlage geben, war aber faktisch eine Kriegserklärung und führte in aller Regel zur militärischen Unterwerfung, nach der die religiöse „Mission“ begann, d. h. die Zerstörung der Tempel und Kultbilder, die Errichtung des Kreuzes, Erläuterung des christlichen Glaubens und die Aufforderung, inkriminierte Verhaltensweisen wie Menschenopfer und Kannibalismus aufzugeben. Geistliche wirkten dabei mit, nicht ohne bisweilen den „heiligen“ Zerstörungseifer der Konquistadoren zu bremsen, wie im Fall des Cortés, dessen Feldkaplan nach dem Bericht von Bernal Díaz intervenierte: „Es ist nicht recht, die Indios mit Gewalt zu Christen zu machen.“¹⁰

Encomienda: Eine weitere frühe Methode der Missionierung war eng mit der „Encomienda“ verknüpft, jener kolonialen Institution, die bei der Besiedlung der Antilleninseln eingeführt wurde und darin bestand, verdienten Konquistadoren und Kolonisten oder auch Beamten der Krone eine bestimmte Anzahl von Indios mit dem Recht zuzuteilen oder „anzuvertrauen“ (*encomendar*), ihnen Tribute oder Arbeitsleistungen abzuverlangen, und der Pflicht, für den Schutz, den Lebensunterhalt und die Christianisierung der ihnen „anvertrauten“ Indios Sorge zu tragen. Die Encomienda verband mithin die Nutznießung erzwungener Arbeit mit der Missionierung der zur Arbeit Gezwungenen; eine unheilige Allianz, wie die Praxis beweisen sollte, denn in der Regel bedienten sich die spanischen Encomenderos der Indios wie „der Tiere des Feldes“, nutzten also die billige Arbeitskraft, ohne die eingegangenen Verpflichtungen wie Unterhalt und Unterweisung einzulösen. So entwickelte sich die Encomienda zu einem System von Ausbeutung und Unterdrückung, das die Christianisierung nicht nur behinderte, sondern auch in krassem Widerspruch zu ihr stand.

7 Vgl. Robert Ricard, La „conquête spirituelle“ du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523–24 à 1572, Paris 1933.

8 Bernal Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, introd. y notas Joaquín Ramírez Cabañas, México 1983¹³, cap. 210.

9 Text des *Requerimiento* in: Eberhard Schmitt (Hrsg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 3: Der Aufbau der Kolonialreiche, München 1987, S. 471–474.

10 B. Díaz (Anm. 8), cap. 87.

IV. Prophetischer Protest und Gesetzgebung

An den bedrückenden Realitäten der Conquista und der Encomienda, die im Verein mit eingeschleppten Infektionskrankheiten und dem Kulturschock zu einer enormen demographischen Dezimierung der einheimischen Bevölkerung führten, entzündete sich der prophetische Protest von Ordensleuten, beginnend mit der berühmten Adventspredigt, die der Dominikaner Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo hielt und die als „der erste Schrei nach Gerechtigkeit in Amerika“¹¹ gilt.

„Sind dies denn keine Menschen? (Éstos no son hombres?)“, so donnerte er anklagend. „Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr die Indianer in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft? ... Wie bedrückt und gequält haltet ihr sie, ohne ihnen zu essen zu geben und ohne für sie bei Krankheit zu sorgen, so daß sie durch das Übermaß an Arbeit, die ihr ihnen aufbürdet, sterben, oder besser gesagt: die ihr tötet, um jeden Tag Gold zu gewinnen. ... Sind diese denn keine Menschen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht?“¹²

Das Grundprinzip dieser Predigt besteht darin, das Recht (Naturrecht, positives Recht, Gesetz Christi) mit der Realität zu vergleichen und die sich daraus ergebenden Widersprüche zu benennen, die nicht nur die schlechte Behandlung der Indianer betreffen, sondern auch die Legitimität und Moralität des spanischen Vorgehens in der Neuen Welt in Frage stellen. Daher verwundert es nicht, daß der Fall auf Klage der Encomenderos bis vor den König gelangte, der die sich anbahnende Krise erkannte und die erste kolonialpolitische und -ethische Beratungskommission, die Junta von Burgos einberief, deren Ergebnisse zur Indianerschutzgesetzgebung der „Leyes de Burgos“ (1512/13)¹³ führen sollten. Diese regelten zum einen die sozialen Verpflichtungen wie Unterkunft und Unterhalt,

Lohn und Freizeit, Kleidung und Essen, Bildung und Mutterschutz, und zum anderen die missionarischen Pflichten wie Einrichtung einer Kirche, Sorge um Gottesdienste und Sakramentenspendung, Bestellung geeigneter Personen, die „con mucho amor e dulçura“ (mit großer Liebe und Sanftmut) im Glauben unterweisen sollten. Dieses wohl selten eingehaltene Idealprogramm setzte auf die zivilisierende und missionierende Bedeutung des Zusammenlebens von Spaniern und Indios, doch ließ es die Encomienda unangetastet, so daß Arbeitszwang und Mission, obgleich inkompatibel und kontraproduktiv, miteinander verkoppelt blieben.

Erst dem schärfsten Kritiker des Encomienda-Systems sollte es nach einem jahrelangen argumentativen Kampf gelingen, die Krone davon zu überzeugen, daß die Encomienda rechtlich abgeschafft werden müsse. Es war der Encomendero Bartolomé de las Casas, der sich unter Einfluß der Dominikanerkommunität unter Pedro de Córdoba durch eine kontextuelle Bibellektüre (Sir 34, 21–27) im Jahr 1514 bekehrte, den „systemischen“ Charakter des Problems erkannte und daher aus ethisch-spiritueller Inspiration heraus auf legislative Lösungen drängte. Dieses argumentative Drängen führte schließlich zu den „Nuevas Leyes“ (Neue Gesetze) von 1542, die für die Zukunft Neuvergabe und Vererbung von Encomiendas verboten, sie den Beamten der Krone entzogen und überdies die Versklavung von Indianern untersagten. „Denn Uns“, so der König, „liegt selbstverständlich weit mehr die Erhaltung der Menschenleben am Herzen als der Gewinn.“¹⁴

Der Protest führte auch zu einer langen, auf hohem Niveau geführten Debatte um die Rechtstitel der spanischen Präsenz in der Neuen Welt, in der Francisco de Vitoria auf hervorragende Weise mitwirkte. In seinen berühmten Vorlesungen „De Indis“ (1537)¹⁵ verwarf er den Kolonialismus, weil die Indianer von Natur aus frei und zu Vernunftgebrauch, Besitz und Regierung fähig seien. Durch seine Unterscheidung ungerechter und gerechter Titel – zu den letzteren zählt Vitoria das natürliche Recht auf Freizügigkeit des Reisens, der Kommunikation und des Handels, das Recht auf Glaubensverbreitung, auf Schutz Unschuldiger oder das Recht eines Volkes auf freie Wahl – schuf er die Grundlagen des Völkerrechts (*ius inter gentes*).

11 Lewis Hanke, *The spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia 1949, S. 15.

12 Nach Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias III*, 3 und 4; *Obras escogidas*, Bd. 2 (BAE 96), hrsg. von Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid 1961, S. 174 und S. 176; dt. in: E. Schmitt (Anm. 9), S. 489–497.

13 Vgl. Roland D. Hussey, *Text of the Laws of Burgos (1512–1513) concerning the treatments of the Indians*, in: *The Hispanic American Historical Review*, 12 (1932), S. 301–326.

14 Auszüge in: Lieselotte und Theodor Engl, *Die Eroberung Perus in Augenzeugenberichten*, München 1975, S. 280f.

15 Lateinisch-deutsche Ausgabe: Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in barbaros relectiones*, hrsg. von Walter Schätzel, Tübingen 1952.

Durch die von ihm begründete Rechtsschule von Salamanca sollten seine Auffassungen eine breite Wirkungsgeschichte in Europa und Amerika entfalten¹⁶.

Der Protest zeigte nicht nur auf der Ebene der staatlichen Gesetzgebung Wirkung, sondern bewegte auch den Papst zu lehramtlichen Äußerungen hinsichtlich des theologischen Status der Indianer. In der Bulle „Veritas ipsa“ (1537) beklagte Paul III. vehement, daß die Indios „wie Tiere zum Sklavendienst“ eingespannt würden, und betonte demgegenüber, daß sie wirkliche und zum Glauben fähige Menschen seien, die „ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden dürfen; vielmehr sollen sie ungehindert und legitim das Recht auf Besitz und Freiheit ausüben und sich dessen erfreuen können. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen. Alles, was diesen Bestimmungen zuwiderläuft, sei null und nichtig.“¹⁷

V. Die Rolle des Bartolomé de las Casas

Die Rolle, die Las Casas (1484–1566) nach seiner Bekehrung und nach seinem Eintritt in den Predigerorden (1522) sowie später als residierender und resignierter Bischof von Chiapas (Mexiko) spielte, ist äußerst vielfältig¹⁸, aber doch so auf den anderen Menschen konzentriert, daß Todorov zu Recht sagen kann, daß niemand es so wie er verstanden habe, „mit solcher Hingabe eine ungeheure Energie und ein halbes Jahrhundert seines Lebens darauf zu verwenden, das Schicksal der anderen zu verbessern“¹⁹.

Getrieben von der „Kompassion“ mit den indianischen Menschen, sorgte er sich auf der einen Seite um die Bekehrung der Spanier, die er mit den Mitteln der Argumentation, der Polemik, des Einflusses auf die Gesetzgebung oder der strikten Bußpraxis voranzutreiben suchte, ohne damit immer

16 Vgl. Demetrio Ramos u. a., Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América (Corpus Hispanorum de pace, Bd. 25), Madrid 1984.

17 Text in: J. Metzler (Anm. 6), S. 364–366; dt. in: Mariano Delgado (Hrsg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, S. 151f.

18 Vgl. Johannes Meier/Annegret Langenhorst (Hrsg.), Bartolomé de las Casas. Der Mann – das Werk – die Wirkung, Frankfurt/M. 1992.

19 Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985, S. 207.

erfolgreich zu sein. Der Verteidigung des indianischen Menschen gegen die europäischen Praktiken entsprachen auf der anderen Seite die vielfältigen Versuche, praktisch alternative Missionsmethoden zu entwickeln und sie auch theoretisch zu untermauern.

Das erste praktische Projekt einer friedlichen Mission (*conquista de paz*) in dem von den Spaniern noch nicht besiedelten Küstengebiet des heutigen Venezuela verband Kolonisierung und Missionierung durch ein Zusammenleben von Indios und spanischen Bauern. Doch scheiterte dieses Projekt von Cumaná an den Sklavenjägern, den Aufständigen der Indianer und den Strafexpeditionen. Diese Erfahrung führte zu einem neuen Prinzip der „getrennten Entwicklung“, d. h. der völligen Abschirmung der Missionssiedlungen und -gebiete vom spanisch beherrschten Umfeld. Nach diesem Prinzip organisierte Las Casas ein großes Missionsprojekt in Guatemala, wohin er 1537 auf Einladung des dort zuständigen Bischofs Francisco de Marroquín ging und sich ein weites Gebiet zuweisen ließ, das vertraglich vor dem Eindringen spanischer Kolonisten geschützt war. Programmatisch nannte er dieses friedliche und auf getrennter Entwicklung basierende Projekt „Vera Paz“ (*Wahrer Friede*). Um weitere Missionare zu werben, unternahm Las Casas eine Reise nach Europa, kehrte aber wegen der dortigen Debatten erst nach vier Jahren zurück, inzwischen zum Bischof einer Diözese ernannt, die auch sein altes Missionsgebiet umfaßte.

Auf der theoretischen Ebene reflektierte er schon in den frühen zwanziger Jahren über die angemessene Methode der Mission; das Ergebnis dieses Nachdenkens war die nur fragmentarisch erhaltene Missionstheorie „Über die einzige Weise der Berufung aller Völker zur wahren Religion“ (*De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*), deren zentrale These folgendermaßen lautet: „Eine einzige und gleiche Weise, die Menschen die wahre Religion zu lehren, wurde von der göttlichen Vorsehung für die ganze Welt und für alle Zeiten festgesetzt, nämlich die Überzeugung der Vernunft durch Gründe und die sanfte Anlockung und Ermunterung des Willens. Diese Weise muß allen Menschen der Welt gemeinsam sein, ohne jeden Unterschied der Religion, der Irrtümer oder der Sittenverderbnis.“²⁰

20 Bartolomé de las Casas, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. Advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo. Introducción de Lewis Hanke, México 1975², S. 65f.

Diese These weist zum einen jegliche Missionspraxis zurück, die eine vorherige gewaltsame Unterwerfung zur Voraussetzung der Mission macht und dieses Vorgehen mit der angeblichen Inferiorität der Indianer oder mit ihrem Mangel an Vernunft und sittlichem Willen begründet. Zum anderen geht sie im Sinn einer thomanisch geprägten Anthropologie davon aus, daß der Mensch – und dies gilt mithin auch für die Indianer – ein Vernunft- und Freiheitswesen ist, dem sich Gott als Wahrheit (im Geist) und als Liebe (im Sohn) so mitteilt, daß sich der Mensch dieser Offenbarung „konnatural“, aufgrund seiner Rationalität und Freiheit, öffnen kann. Daraus folgt für Las Casas unausweichlich, daß die Annahme der göttlichen Wahrheit und Liebe niemals durch Zwang oder Gewalt erreicht werden könne, sondern prinzipiell nur durch überzeugende Gründe, die das Erkenntnisvermögen ansprechen, und durch sanfte Attraktion, die das Freiheitsvermögen bewegt.

Diese Grundeinsicht durchzieht seinen ganzen Traktat²¹ und prägt auch jene fünf wesentlichen Bedingungen, die Las Casas als unabdingbar für jede authentische missionarische Tätigkeit ansieht: Die zwei negativen Bedingungen sind die Abweisung des Machtstrebens und der Gewinnsucht, die zwei positiven fordern Güte und Wohlwollen sowie die christliche Liebe, während die fünfte Bedingung, auf die Las Casas das größte Gewicht legt, das „exemplarische Leben“ ist, d. h. das Zusammenstimmen von Glauben und Leben; „denn wer den Glauben lehrt, muß sich selbst als Beispiel seiner Worte darstellen, und zwar derart, daß er mehr durch seine Werke als durch seine Worte unterweist“²².

Etwa ein Jahrzehnt später verfaßte er seine monumentale „Apologética historia“, eine Art vergleichende Völkerkunde²³, mit der er, gestützt auf Aristoteles' „Politik“, den Nachweis des hohen politischen und kulturellen Rangs der indianischen Gemeinwesen erbringen wollte, der wiederum auf der Vernunft- und Freiheitsbegabung beruht, eben jenen Vermögen, die den Menschen als solchen auszeichnen, seine Fähigkeit zum Empfang der Offenbarung Gottes begründen sowie den anthropologischen Maßstab abgeben, nach welchem die Indianer zu respektieren, zu behandeln und zu missionieren sind. Obgleich das Werk dieser „apologetischen“ Absicht folgt und daher idea-

lisierende Züge aufweist, beschreibt und analysiert es doch auf der Basis empirischer und historischer Daten sehr präzise die indianischen Kulturen und vergleicht sie mit den antiken. Dieser Vergleich stützt durch sein relativierendes Vorgehen einerseits das theologische Axiom von der Gleichheit der Völker, die zur einen Menschheit gehören, und andererseits das Axiom vom Fortschritt der Völker, das deren jeweilige Andersheit prozeßhaft (Entwicklung) erklärt, aber nicht zum Kriterium eines minderen Status (z. B. Sklaven von Natur aus) macht, der, wie bei Las Casas' Gegner, dem Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda, leicht zur Legitimation eines gewaltsamen Vorgehens herangezogen werden konnte.

VI. Utopische Mission am „Ende der Welt“

Zur planmäßigen Evangelisation der Neuen Welt sandte die spanische Krone weder die feudal gebundenen Mönchsorden noch die in der Reconquista ausgelagten geistlichen Ritterorden, sondern zunächst die beweglichen Bettelorden (Mendikanten) aus, die aufgrund ihrer inneren Reformen, ihrer guten Ausbildung und enthusiastischen Motivierung für die große Aufgabe besser geeignet schienen. Insbesondere sind hier die Franziskaner zu erwähnen, die von den rund 5 000 Ordensleuten, die im 16. Jahrhundert als Missionare nach Amerika gingen, etwa die Hälfte ausmachten.

Im gerade niedergerungenen Mexiko begann die friedliche Mission mit der Ankunft der bewußt als Zwölfergruppe ausgesandten „doce frayles“, der franziskanischen „Zwölf Apostel Mexikos“, die 1524 unter Leitung des visionären und tatkräftigen Martín de Valencia standen und von der Hoffnung bewegt waren, in der Neuen Welt endlich das Ideal einer armen und apostolischen Urkirche verwirklichen zu können. Ihre chiliastischen Vorstellungen, wie sie ein Toribio de Benavente (Motolinía) und sein Schüler Jerónimo de Mendieta in ihren Chroniken niederschrieben, waren geprägt von der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore, dessen Werke Anfang des 16. Jahrhunderts im Druck erschienen und die Erwartung auf das „dritte Reich des Geistes“ schürten; auch die apokalyptische Vorstellung von der „Westwanderung“ (*translatio*) der politischen Herrschaft und der ursprünglichen Kirche sowie deren Erfüllung im „fünften Reich Jesu Christi“ empfanden die Missionare als drän-

21 Vgl. Benno Biermann, Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte des Menschen, Mainz 1968.

22 B. de las Casas (Anm. 20), S. 248.

23 Vgl. Antony Pagden, The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology, Cambridge 1982, S. 119–145.

gende Aufforderung, am geographischen Ende der Welt und vor dem zeitlichen Ende der Welt das Missionswerk in letzter Stunde zu vollbringen. Dabei wurde die Sympathie, mit der die Franziskaner den Indios begegneten, von deren einfachem Lebensstil und fehlenden Gewinnstreben weiter angefacht. Aus der Verbindung dieser Erfahrung mit dem Ideal der Urkirche erwuchs das Bemühen um die Begründung einer „indianischen Kirche“.

Methodisch²⁴ gingen sie so vor, daß sie in den Städten große Konvente gründeten, von denen die Missionsarbeit auf dem Land ausging. Dort wurden nach dem Prinzip der getrennten Entwicklung in reservierten Zonen Klöster als Zentren errichtet und Seelsorgebezirke für Indianer (*doctrinas*) abgegrenzt, die meist mehrere Indioansiedlungen umfaßten und später in reguläre Pfarreien umgewandelt wurden. In der Regel waren zwei Missionare (*doctrineros*) für einen Bezirk zuständig, die, sobald sie die Indianersprachen beherrschten, die Indios regelmäßig zur Glaubensunterweisung versammelten und zugleich zu einer „zivilisierten“ Lebensweise anzuhalten suchten²⁵. Durch Kapellen an indianischen Kultorten sollte die alte Religion überformt werden, ohne daß damit indes der religiöse Synkretismus hätte verhindert werden können. Daher wurde beispielsweise die schon im 16. Jahrhundert beginnende und bis heute währende Verehrung der „Virgen de Guadalupe“ in Mexiko-Stadt – der Legende nach war sie 1531 am alten Kultort Tepeyac einer als „Tonantzin“ (*unsere liebe Mutter*) verehrten Gottheit einem Indio erschienen, den sie in seiner Sprache anredete –, als verkappter Götzendienst beargwöhnt²⁶.

Im Streben nach einer „Synthese von durchaus positiv empfundenen Kulturelementen der Indios und der europäischen Kultur“²⁷ studierten die Franziskaner die autochthonen Sprachen und erstellten Grammatiken, Wörterbücher und Katechismen, die zum Teil an Ort und Stelle gedruckt wurden, hatte doch der erste Bischof von Mexiko, der Franziskaner Juan de Zumárraga (1476–1548), neben Kirchen, Hospitälern und Schulen auch die erste Druckerei der Neuen Welt einrichten lassen (1539). Allein für die Gründungsphase der mexikanischen Kirche (1524–1573) sind über 100

Werke in mehreren Indianersprachen nachgewiesen, die meisten davon in Náhuatl, der *lingua franca* des Aztekenreichs.

Der genialste Erforscher der Kultur Mexikos war wohl der als „Vater der amerikanischen Ethnologie“ geltende Bernardino de Sahagún, der nach systematischer Feldforschung und mit Hilfe zweisprachiger Informanten eine illustrierte Enzyklopädie der Náhua-Kultur (Religion, Kalender, Moralphilosophie, Staatswesen, Geschichte, Natur, Eroberung) schuf (*Historia general de las cosas de Nueva España*), die 1569 fertiggestellt war, aber aufgrund der Hispanisierungspolitik nicht veröffentlicht werden durfte²⁸. Diese Politik, aber auch die inneren Schwierigkeiten des Synkretismus und die Rivalitäten von Welt- und Ordensklerus ließen die franziskanische Vision einer indianischen Urkirche scheitern.

VII. Missionstheorie im amerikanischen Kontext (José de Acosta)

Der Jesuit José de Acosta (1540–1600) ist derjenige, der nach missionarischen Erfahrungen im andinen Raum eine Missionstheorie verfaßte²⁹, die unter dem Titel „Über die Sorge um das Heil der Indianer“ (*De procuranda Indorum salute*) erstmals 1588 erschien und über lange Zeit als vielgelesenes Handbuch der Mission dienen sollte³⁰. In diesem Werk verfolgt er eine Strategie der zwei Fronten, insofern er zum einen die angesichts der Fehlschläge und Schwierigkeiten entmutigten Missionare neu motivieren und zum anderen die politischen Autoritäten zur Wahrnehmung ihrer sozialen Verantwortung drängen will. Darin spiegelt sich die im Peru dieser Zeit besonders deutliche politische und religiöse Krise, die Acosta durch scharfe Denunziation der Übelstände und durch eine neue Methode und normative Theorie der Mission beheben möchte. Daher behandelt das

24 Vgl. Johann Specker, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert, Schöneck-Beckenried 1953.

25 Für diesen Zusammenhang vgl. Pedro Borges Morán, *Misión y civilización en América*, Madrid 1987.

26 Vgl. Richard Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992.

27 Horst Pietschmann, Die Kirche in Hispanoamerika, in: Willi Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika*, Teil I, Paderborn 1984, S. 30.

28 Dt. Teilübersetzung: *Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún*, ausgewählt von Claus Littscheid, Frankfurt/M. 1989.

29 Vgl. Michael Sievernich, *Vision und Mission der Neuen Welt. Amerika bei José de Acosta*, in: Michael Sievernich/Günter Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg-Basel-Wien 1991², S. 292–313.

30 Vgl. José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, 2 Bde. (*Corpus Hispanorum de Pace XXIII und XXIV*), Madrid 1984 und 1987.

Werk – ausgehend von der heilsuniversalistischen These, derzufolge es keine Rasse von Menschen gebe, die von der Mitteilung des Evangeliums und des Glaubens ausgeschlossen sei – zunächst die Rechtstitel des Eroberungskrieges gegen die Indianer und die fatale Verquickung von Conquista und Mission sowie die Rechte und Pflichten der zivilen Verwaltung und die Probleme der Tribute, der Minenarbeit und der „persönlichen Dienste“; erst nach dieser Diskussion der kolonialen Rahmenbedingungen befaßt sich Acosta mit missionarischen Fragen im engeren Sinn, d.h. den geistlichen Diensten, der Katechese, dem Sprachenerwerb und der Verwaltung der Sakramente.

Doch diskutiert Acosta nicht allein den kolonialen Kontext der Mission, sondern verfaßt auch eine Naturkunde und Kulturgeschichte Amerikas, die auf eigener Erfahrung sowie auf der glaubwürdiger Informanten beruht und eine umfassende frühe Darstellung des Wissens über die Natur (Klima, Geographie, Fauna, Flora) und Kultur (Religion, Gebräuche, Geschichte) Amerikas darstellt. Diese „*Historia natural y moral de las Indias*“ (1590), die viele Auflagen und Übersetzungen erfuhr, darunter allein drei deutsche³¹, zeichnet sich dadurch aus, daß Acosta in ihr eine „verstehende Methode“ entwickelt, die auf der Erfahrung der neuen Wirklichkeit, ihrer analytischen Durchdringung und auf dem Kulturvergleich beruht.

Auf diesem Hintergrund entwickelt Acosta eine Typologie von drei Missionsmethoden³²:

1. Die ideale Methode ist für ihn die „apostolische“ (*more apostolico*), wie sie von der Urkirche angewandt worden sei und von den zeitgenössischen Missionaren im asiatischen Raum angewandt werde, doch in der Neuen Welt nur bedingt anwendbar sei, und zwar wegen der im Vergleich mit den Asiaten niedrigeren Kulturstufe und wegen der mangelnden Fähigkeit der Missionare, Wunder zu wirken.

2. Die in der Neuen Welt oft praktizierte Methode der Missionierung nach vorheriger Unterwerfung lehnt Acosta als perverse und in keinem Fall zu billigende Methode ab, weil sie der apostolischen Weise zuwiderlaufe, die auf gutes Beispiel, Armut und Wohltat setze, niemals aber auf Gewalt.

3. Die dritte Methode der Missionierung unter militärischem Schutz sieht Acosta unter bestimmten Bedingungen als erlaubt an, wobei jedoch Gewalt nur im Fall der Notwehr, niemals aber im Zusam-

menhang der Evangelisierung angewandt werden dürfe.

Acostas „neue Methode der Evangelisation und Akkomodation“³³ schließt jede Art von Zwang, Gewalt und Unrecht bei der Mission aus und gibt drei Bedingungen an, die bei jeder authentischen Mission erfüllt sein müssen:

1. Die wichtigste ist, wie schon bei Las Casas, die Integrität des Lebens, d.h. die Übereinstimmung von Glaubensbekenntnis und Lebenspraxis, die für Acosta das wirksamste und fast einzig nötige „Wunder“ darstellt.

2. Die Beherrschung der indianischen Sprachen sowie

3. eine umfassende Kenntnis sowohl der indianischen als auch der europäischen Kultur.

Dementsprechend sind die größten Hindernisse für die Mission das schlechte Beispiel der Spanier, die mangelnden Sprachkenntnisse sowie die schlechte Kenntnis und Verwaltung der indianischen Angelegenheiten. Der christlich-humanistische Optimismus eines Acosta hinsichtlich der Bildbarkeit des Menschen – der „pädagogischen“, was die Indios betrifft und der ethischen, was die Europäer betrifft – prägte auch das große Missionsexperiment unter den Guaraní in Paraguay im 17. und 18. Jahrhundert.

VIII. Der „Jesuitenstaat“ Paracuaria

Das bekannteste unter den vielen Missionsprojekten nach dem Modell der „Reduktion“³⁴, d.h. der Zusammenführung der halbnomadisch lebenden Indianer in eigenen Siedlungen, führten die Jesuiten – nach Vorbildern am Titicacasee und in Asunción – im heutigen Grenzgebiet von Argentinien, Brasilien und Paraguay durch. Dieses als „Jesuitenstaat“ in die Geschichte eingegangene Projekt unter den Guaraní hatte eine wechselvolle Geschichte von Gründungen, Vertreibungen und Verteidigungen; es bestand rund 160 Jahre und umfaßte in der Blütezeit 30 Städte mit insgesamt etwa 140 000 indianischen Bewohnern³⁵.

33 Ebd., Buch II, Kap. 12.

34 Eduardo Hoornaert (Hrsg.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, São Paulo 1982.

35 Vgl. Philip Caraman, *Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay*, München 1979; Magnus Mörner, *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata Region*, Stockholm 1953. Vgl. ferner den Beitrag von Günther Kahle in diesem Heft, S. 25.

31 Vgl. José de Acosta, *Das Gold des Kondors*, hrsg. von Rudolf Kroboth und Peter H. Meurer, Stuttgart-Wien 1991.

32 Vgl. ders. (Anm. 30), Buch II, Kap. 8.

Das Reduktionsmodell blieb gewiß im politischen und rechtlichen Rahmen der spanischen Kolonialherrschaft und diente der geostrategischen Sicherung der Grenzen (*Frontier*), doch entwickelte es in diesem Rahmen eine antikoloniale Utopie, indem es sich hermetisch von den Spaniern und bestimmten Institutionen (*encomienda*) abschirmte und indem es die für die Indianer günstige spanische Gesetzgebung für Amerika (*Leyes de Indias*) strikt durchführte. Die Grundidee war keine Utopie à la Thomas Morus, wie sie ein Vasco de Quiroga in Mexiko durchzuführen versuchte, sondern die Einheit von Evangelisierung und integraler menschlicher Entwicklung sowie die Anknüpfung an die autochthone Kultur, was Mentalität, Religiosität, Sprache und Wirtschaftsweise angeht.

Die Reduktionssiedlungen, deren Ruinen noch heute zu besichtigen sind, hatten eine planmäßige Anlage im Schachbrettgrundriß; an einer Seite der *Plaza* mit ihren durchgehenden Arkadengängen lagen die wichtigsten Gebäude (Kirche, Wohnung der Patres, Werkstätten, Magazine, Friedhof, Kranken- und Witwenhaus), während an den drei anderen Seiten des quadratischen Platzes die Wohnhäuser der Indios symmetrisch angeordnet waren.

Was die innere Ordnung angeht, so lag die Leitung in weltlichen und geistlichen Dingen bei den Patres (in der Regel zwei bis vier), doch hatten auch die Kaziken eine privilegierte Stellung und bestimmte Amtsfunktionen inne. Bei der Wirtschaftsverfassung knüpften die Jesuiten an einheimische Traditionen einer hochsozialisierten Produktion, Verteilung und Konsum an, an die Praxis der Gemeinschaftsarbeit, an Gemeinbesitz und großzügige Gastfreundschaft. Erträge für die Vorratshaltung, die soziale Fürsorge, die Tribute an die Krone und die Ausstattung der Reduktionen wurden auf dem Gemeindeland (*tupa mbaé* = Gottesland) erwirtschaftet (Erzeugung von Fleisch, Häuten, Wolle, Baumwolle und Yerba-Mate); dafür waren zwei Tage in der Woche vorgesehen, während die private Bewirtschaftung des „Familienlands“ (*Aba*

mbaé) vier Tage in Anspruch nahm. Der primitive Ackerbau wurde technologisch verbessert (Axt und Pflug), und auch das Handwerk und die Bautätigkeit blühten, nicht zuletzt durch handwerklich ausgebildete Jesuiten aus den deutschsprachigen Ländern. Waren die Guarani nach Aussagen der Missionare auch weniger innovativ, so waren sie doch Meister der Imitation, etwa bei Steinmetzarbeiten oder beim Bau von Musikinstrumenten.

All dies stand wegen der Einheit von Missionierung und Humanisierung im Zeichen der christlichen Religion, die durch Unterweisung und Gottesdienste nahegebracht wurde, nicht nur kognitiv, sondern auch durch Musik (bis hin zu Orgel und Orchester) und religiösen Tanz, durch Prozessionen und religiöse Schauspiele, durch reich ausgestattete Kirchen und feierliche Zeremonien, also durch die ganze Sinnlichkeit, deren die Barockzeit fähig war. Vor allem wurde die Sprache gepflegt, eine guaranitische Schrift entwickelt sowie Wörterbücher und Grammatiken erstellt (bis heute ist Guarani Staatssprache in Paraguay).

Bei aller von heute her möglichen Kritik (etwa des Paternalismus) ermöglichten die Reduktionen eine „symphonische“ Begegnung der Kulturen und stellten eine guaranitisch-christliche Synthese dar, die durch programmatische Absonderung von der Kolonialwelt, strikte Einhaltung der Gesetze, pragmatische Anknüpfung an das autochthone Substrat und einen festen Glauben an die Kraft der christlichen Botschaft zustande kam.

Die Reduktionen in Lateinamerika scheiterten an der politischen Vertreibung der Jesuiten (1767), wie fast zeitgleich die Missionsbemühungen in China am „Ritenstreit“ scheiterten. Nicht nur die Missionsgeschichte wäre gewiß anders verlaufen, wenn die beiden großen Projekte der Inkulturation des Evangeliums im 18. Jahrhundert nicht abgebrochen worden wären und wenn sich im 19. Jahrhundert nicht eine eurozentrische und von neuem mit dem Kolonialismus verquickte Mission hätte etablieren können.

Der Jesuitenstaat von Paraguay

I.

Seit dem 17. Jahrhundert sind über den sogenannten Jesuitenstaat von Paraguay in aller Welt zahlreiche Abhandlungen erschienen, in denen dieses Missionswerk unter den verschiedensten Gesichtspunkten behandelt wird¹. Die sehr unterschiedlichen und widerspruchsvollen Darstellungen reichen von der kritiklosen Glorifizierung des „heiligen Experimentes“² über nüchterne wissenschaftliche Untersuchungen bis hin zu gehässigen Pamphleten, welche den Jesuitenstaat in Bausch und Bogen verurteilen, denn „man schreibt den Jesuiten die Bosheit aller Teufel zu, und man verweigert ihnen den Verstand einer Gans“³.

Seit der Vertreibung der Jesuiten aus Spanien und dessen überseeischen Besitzungen im Jahre 1767/68 sind inzwischen 225 Jahre vergangen. Die Literatur über den Jesuitenstaat von Paraguay nahm im Verlauf der Zeit eher zu statt ab. Es erscheint bemerkenswert, daß auch die der Objektivität verpflichteten Historiker bei der Behandlung dieses Themas oft nicht frei von Voreingenommenheit und gelegentlich auch falsch verstandener „Rücksichtnahme“ sind, was zwangsläufig zu weiteren Kontroversen und damit zu neuen Publikationen führt. Auch die nachstehenden Ausführungen enthalten kein „endgültiges Urteil“, doch soll in ihnen der Versuch unternommen werden, einige Ursachen und Hintergründe des bis heute andauernden Streites um das Für und Wider des Jesuitenstaates von Paraguay darzustellen, um dadurch ein besse-

1 Die wichtigste Bibliographie ist die von Robert Streit, *Biblioteca Missionum*, Bd. 2: Americanische Missionsliteratur 1493–1699, Aachen 1924, und Bd. 3: Americanische Missionsliteratur 1700–1909, Aachen 1927. Vgl. auch Efraim Cardozo, *Historiografía Paraguaya*, Bd. 1: Paraguay indígena, español y jesuita, México 1959.

2 Diese Bezeichnung des Jesuitenstaates von Paraguay geht auf den österreichischen Dramatiker Fritz Hochwälder (1911–1986) zurück und auf sein 1941/42 verfaßtes Schauspiel „Das Heilige Experiment“, das 1943 in der Schweiz aufgeführt wurde.

3 Wahrhafte, Und Schon in mehreren Sprachen in Druck erschienene Urkunden Von dem Jahr 1751 bis auf das Jahr 1759 Sowohl Was die Affairen von Paraguay Als Die Verfolgungen der PP. Societät Jesu in Portugall anbetrifft, o. O., o. J., S. 11.

res Verständnis der Problematik zu ermöglichen, die nicht nur dieses Unternehmen charakterisiert, sondern in ähnlicher Weise allen vergleichbaren „Experimenten“ dieser Art eigen ist.

II.

Die Entdeckung und Eroberung Amerikas standen unter staatlicher Leitung; der päpstliche Missionsauftrag an die „Katholischen Könige“ Ferdinand und Isabella wurde von ihnen und ihren Nachfolgern zugleich als „legitimer Rechtstitel für die Besitznahme der überseeischen Welt betrachtet“ und „bedingte eine bedeutsame Mitwirkung der Kirche an der Gestaltung des amerikanischen Lebens unter der europäischen Herrschaft“⁴. Jedoch war die Heidenmission weder der Antrieb für die Entdeckungen noch für die nachfolgende Auswanderung in die Neue Welt gewesen, und die Spanier, die nach Amerika kamen, betrachteten die Indianer primär als Arbeitskräfte, deren Ausnutzung der eigenen Bereicherung dienen sollte. Konquistadoren und Kolonisten vertraten die Auffassung, daß eine militärische Unterwerfung der Eingeborenen die notwendige Voraussetzung für deren spätere Missionierung sei. Die geistlichen Orden, die bereits in Amerika missionierten, allen voran die Franziskaner und Dominikaner (später auch Augustiner und Mercedarier), stellten dieser These die Forderung entgegen, die Lehre Christi durch eine beständige und hingebende Predigt unter den noch freilebenden Ungläubigen zu verbreiten.

Im Jahre 1566 nahm die für Amerika zuständige spanische Behörde, der sogenannte Indienrat, auch die Societas Jesu in die Liste der für die Mission in Amerika zugelassenen Orden auf. Zwei Jahre später trafen die ersten Jesuiten in Lima ein, der Hauptstadt des Vizekönigreiches Peru (zu dem auch die Provinz Paraguay gehörte), wo sie eine Ordensniederlassung mit einem Studienkolleg gründeten. In wenigen Jahren dehnte die Gesellschaft Jesu ihre Niederlassungen über ganz Süd-

4 Richard Konetzke, *Süd- und Mittelamerika, Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*, Frankfurt 1965, S. 220.

amerika aus und begann 1586 ihre Missionstätigkeit auch im La-Plata-Gebiet, wo Córdoba zum Sitz eines Jesuitenklosters wurde. Auf Einladung des Bischofs von Asunción kamen 1588 die ersten Jesuiten nach Paraguay und wurden vom Gouverneur und der Einwohnerschaft festlich empfangen. Sie erhielten bald Zuzug weiterer Ordensbrüder und begannen nun auch in Paraguay ihre ersten Missionsversuche. Da die im 16. Jahrhundert verbreitete „Wandermission“ bei den Indianern nur zu unbedeutenden Ergebnissen führte, bevorzugten die staatlichen Behörden das von Franziskanern und Dominikanern mit Erfolg praktizierte System der Reduktionen, bei dem nomadisierende Indianer angesiedelt, christianisiert und entlegene Regionen damit gewöhnlich dauerhaft in Besitz genommen wurden. Nach der Gründung der jesuitischen Ordensprovinz Paraguay im Jahre 1604 beauftragte der Gouverneur mit ausdrücklicher Billigung König Philipps III. im Jahre 1609 den Ordensprovinzial, seine Missionare in die zu Paraguay gehörende Provinz Guairá (d. h. das Grenzgebiet zwischen den heutigen brasilianischen Bundesstaaten Paraná und São Paulo) zu entsenden, um dort dauerhafte Missionssiedlungen zu errichten. Entgegen der vorherrschenden Meinung ist der Jesuitenstaat also weder eine Erfindung der Jesuiten noch durch ihre Initiative entstanden.

Zwanzig Jahre später gab es in Guairá bereits 13 Reduktionen mit insgesamt über 100000 Indianern. Die Existenz dieses Missionsgebietes wurde jedoch bald ernsthaft durch die Paulistaner Sklavenfangexpeditionen bedroht. Die im Raum von São Paulo ansässigen Portugiesen hatten sich weitgehend mit Tupíindianern vermischt und eine neue Mestizenbevölkerung gebildet, die von den Spaniern wegen ihrer Wildheit und Grausamkeit „mamelucos“ genannt wurde. Auf ihren weit ausgedehnten Streifzügen, den sogenannten „bandeiras“, durchzogen sie riesige Räume und verschleppten zahlreiche Indianer, die sie als Zwangsarbeiter auf ihre Plantagen brachten oder als Sklaven nach Nordbrasilien verkauften. Nachdem nun die Jesuiten ihr Missionswerk in Guairá begonnen hatten, richteten die Führer dieser Raubzüge, die „bandeirantes“, ihre Aufmerksamkeit auf diese Region und fielen seit den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts in rascher Folge in die Missions-siedlungen von Guairá ein.

Die Gesellschaft Jesu hatte unter den in ihren Reduktionen lebenden Guaraníindianern bereits beachtliche Erfolge hinsichtlich der Missions- und Erziehungsarbeit verzeichnen können, was sich jetzt als Verhängnis erwies. Denn die Eingeborenen waren von den Patres vor allem als Landwirte

und Handwerker ausgebildet worden und erzielten daher beim Verkauf als Sklaven wesentlich höhere Preise. Durch die große Entfernung, welche die Missionen von Asunción trennte, war es den spanischen Behörden und Kolonisten fast nie möglich, den bedrängten Reduktionen rechtzeitig zu Hilfe zu kommen. Die Überfälle der Paulistaner gingen daher unvermindert weiter und erreichten von 1628 bis 1631 ihre schrecklichen Höhepunkte. In diesen Jahren erschienen die Bandeirantes in Begleitung großer Tupíheere und verwandelten die blühenden Siedlungen von Guairá in eine Trümmerstätte. Die Verteidigung der Jesuiten und der spärlichen Asuncener Hilfstruppen brach unter diesem Ansturm zusammen. Dörfer und Kirchen wurden zerstört, die Felder verwüstet und die Viehherden weggetrieben. Unübersehbare Karawanen von gefangenen Missionsindianern wurden nach São Paulo geführt, und die Paulistaner machten allein in den Jahren von 1628 bis 1630 über 60000 Reduktionsindianer zu ihren Gefangenen. Die Jesuiten haben diesen Schlag nicht verwunden und räumten 1632 die Reduktionen, um sich mit den ihnen noch verbliebenen Schützlingen im Süden neuen Siedlungsraum zu suchen. Guairá blieb verlassen hinter ihnen zurück, und die spanische Krone verlor diese Provinz an die nachdrängenden Portugiesen.

III.

Das Zentrum des neuen jesuitischen Missions- und Siedlungsgebietes lag zwischen dem Río Paraná und dem Río Uruguay in der heutigen argentinischen Provinz Misiones, deren Name bis in die Gegenwart an das Werk der Gesellschaft Jesu erinnert. In wenigen Jahrzehnten weiteten sich die Reduktionen auf das südliche und südöstliche Paraguay sowie auf den Norden des jetzigen Uruguay aus. Die dazugehörigen Pflanzungen und Viehweiden umfaßten auch große Teile des heutigen brasilianischen Bundesstaates Rio Grande do Sul und reichten fast bis Pôrto Alegre. Erst auf der Basis dieser gewaltigen räumlichen Ausdehnung entwickelte sich dann allmählich jenes merkwürdige Gebilde, das bald als „Jesuitenstaat von Paraguay“ weltweite Berühmtheit und vielfache Bewunderung erlangte. Zugleich begann damit aber auch jene umstrittene Phase der „jesuitischen Theokratie“, in deren Verlauf zwischen dem „Gottesstaat“ und dem weltlichen Paraguay aus beiderseitigem Mißtrauen und permanent wachsenden Rivalitäten eine nicht mehr beizulegende Feindschaft erwuchs,

die den Ablauf der politischen Ereignisse im La-Plata-Gebiet bald nachhaltig und unheilvoll beeinflussen sollte.

Die ersten Anfänge der neuen Reduktionen schienen jedoch nichts weniger als gesichert zu sein, denn die Paulistaner verlegten ihre Angriffe nun vom verlassenen Guairá nach den im Aufbau befindlichen Missionssiedlungen im Süden. Zu ihrer Überraschung stießen die Bandeirantes nun aber auf einen unerwartet heftigen und erfolgreichen Widerstand der militärisch hervorragend geschulten und gut bewaffneten Indianer und Jesuiten. Was war inzwischen geschehen? – Da die hispanoamerikanischen Behörden und Kolonisten nicht in der Lage gewesen waren, die Reduktionen in Guairá in ihrem Abwehrkampf wirksam zu unterstützen, war der Jesuitenorden bei der spanischen Krone vorstellig geworden und hatte nach langem Bemühen von Philipp IV. die Erlaubnis erlangt, die Reduktionsindianer mit Feuerwaffen auszurüsten, was eine absolute Ausnahmegenehmigung war und ein Novum in der spanischen Indianerpolitik darstellte⁵. Daraufhin begannen die Jesuiten unverzüglich, die Verteidigung ihrer Missionsgebiete selbst zu organisieren. Unter den Laienbrüdern des Ordens befanden sich genug Veteranen der europäischen Kriege, um die Guaraníes militärisch auszubilden und aus den Reduktionsindianern ein schlagkräftiges Heer aufzustellen. Tatsächlich gelang es diesen Truppen, alle weiteren Angriffe der Paulistaner abzuwehren und ihnen darüber hinaus in den Jahren 1639, 1641 und 1652 so schwere Niederlagen zu bereiten, daß sie ihre Raubzüge gegen die Jesuitenreduktionen einstellten, deren ruhige und kontinuierliche Entwicklung dadurch wesentlich erleichtert wurde.

Der nun entstehende Jesuitenstaat von Paraguay war zwar das weitaus bedeutendste und darum auch bekannteste, aber nicht das einzige geschlossene Missionsgebiet der Jesuiten in Amerika, die auch in anderen hispanoamerikanischen Provinzen (vor allem im heutigen Bolivien, Ecuador und Mexiko sowie in Kalifornien) ähnliche Siedlungen zur Bekehrung der Indianer errichtet hatten. Alle diese Reduktionen entstanden freilich nicht „durch freie Aneignung unkultivierten Siedlungsgebietes durch die Jesuiten“⁶, sondern die Gouverneure der

jeweiligen Provinzen teilten den Jesuiten ein bestimmtes Gelände zu, und die staatlichen Behörden leisteten zugleich die erste materielle Hilfe beim Aufbau der Missionssiedlungen. „Wohl erhielten die Reduktionen eine weitgehende Verwaltungsautonomie und erstrebten ein isoliertes Sonderdasein, indem den spanischen Kolonisten das Betreten des Missionsgebietes verboten wurde und die Indianer der Reduktionen . . . nicht zu Zwangsarbeiten für die Spanier herangezogen werden durften. Aber trotz solcher Freiheiten und Sonderrechte blieben die Jesuitenreduktionen den staatlichen Provinzialgouverneuren unterstellt. . . . Sie bildeten keinen Staat im Staate; sie waren weder souverän nach außen, noch übten sie nach innen hoheitliche Befehls- und Zwangsgewalt aus, so daß Bezeichnungen wie ‚Missionsstaat‘ und ‚Jesuitenstaat von Paraguay‘ irreführend sind und nur von einer Entwicklung der Reduktionen zu staatsähnlichen Gebilden gesprochen werden kann.“⁷ Die erwähnten Begriffe „Missionsstaat“ und „Jesuitenstaat von Paraguay“ müssen daher stets unter dem Aspekt der vorstehenden Einschränkungen verstanden werden.

Gemäß den spanischen Gesetzen waren alle diese Missionsstaaten in der gleichen Weise organisiert, und die Verwaltung der Reduktionen richtete sich nach denselben Verordnungen der Krone, die auch für „weltliche“ Indianergemeinden in Hispanoamerika galten, welche bereits Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts das Recht auf eine weitgehende Selbstverwaltung erhalten hatten. Die indianischen Kaziken (Häuptlinge) und ihre erstgeborenen Söhne behielten gewisse Vorrechte, waren vom Tribut befreit und wurden bevorzugt in die nach dem Vorbild spanischer Städte zusammengesetzten Stadträte gewählt. In den Missionsstaaten war diese indianische Selbstverwaltung jedoch im wesentlichen fiktiv, da die eigentliche Leitung eines Reduktionsdorfes stets in den Händen eines oder mehrerer Jesuiten lag, „weilen diese Indier“, wie der deutsche Pater Anton Sepp 1697 schrieb, „lauter Kinder seyn, über die maßen einfältig, eines sehr kurtzen Verstandes“⁸. Tatsächlich übten die Patres eine patriarchalische Herrschaft aus und regelten das Leben der Reduktionsindianer bis in die kleinsten und privatesten Angelegenheiten; „mitternachts mußte eine Glocke sie sogar an ihre ehelichen Pflichten erinnern“⁹, bemerkte spöttisch vor über 160 Jahren Georg Wilhelm

5 Vgl. H. Günther Spang, Die staatsrechtlichen Verhältnisse der jesuitischen Reduktionen in Paraguay (Kölner Dissertation), 1952, S. 60. Zur gleichen Zeit bestätigte Papst Urban VIII. erneut eine Bulle Pauls III., nach der jeder, der Indianer raubt und versklavt, mit dem Kirchenbann bedroht wird. Vgl. Efraim Cardozo, El Paraguay Colonial, Buenos Aires 1959, S. 206.

6 R. Konetzke (Anm. 4), S. 272.

7 Ebd.

8 Zit. nach: Maria Faßbinder, Der „Jesuitenstaat“ von Paraguay, Halle 1926, S. 39.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Leipzig 1907, S. 128.

Friedrich Hegel in seinen Berliner Vorlesungen über „die Philosophie der Geschichte“.

Abgesehen von gelegentlichen offiziellen Visitationen durch Provinzgouverneure oder Bischöfe war es den Spaniern verboten, die Reduktionen zu betreten. In ihrer gleichzeitigen Eigenschaft als Kronbeamte waren die Patres daher auch für die Justiz zuständig, obwohl ihnen de jure keine richterlichen Gewalten übertragen worden waren. Zivilrechtliche Streitigkeiten wurden von ihnen meist im Zusammenwirken mit den Kaziken entschieden, doch kam es häufig vor, daß die Indianer trotz der strengen Aufsicht ihre vorgeschriebenen Arbeiten nicht oder nicht sorgfältig genug durchführten, Saatgut wieder ausgruben und verzehrten oder zum Pflügen bestimmte Ochsen heimlich schlachteten usw. In solchen und ähnlichen Fällen wurden sie von dem für sie zuständigen Pater mit bis zu 25 Stockschlägen bestraft. Schwerere Vergehen wurden mit Haftstrafen geahndet, die im Dorfgefängnis verbüßt wurden, und „todeswürdige Verbrechen“ wurden anfangs mit lebenslanglichem, seit 1716 mit der Höchststrafe von zehn Jahren Gefängnis bestraft. Besonders gefährliche Verbrecher, zu denen nach Auffassung der Jesuiten vor allem Hexer und Zauberer zählten, wurden aus den Reduktionen verwiesen. Die Todesstrafe wurde niemals verhängt.

Das Wirtschaftssystem des Jesuitenstaates von Paraguay wurde in hohem Maße durch die Isolierung der Missionen beeinflusst, wodurch die Jesuiten gezwungen waren, für die Reduktionen eine möglichst weitgehende Autarkie anzustreben. Die Voraussetzungen dafür waren günstig, denn das Land am Río Uruguay und am Río Paraná war fruchtbar, brachte reiche Ernten und erlaubte zudem eine extensive Viehwirtschaft. Der größte Teil des Bodens war Gemeindeeigentum. In sehr beschränktem Maße gab es auch Privatbesitz von Einzelpersonen und Familien mit entsprechender Eigenerzeugung, doch war das Privatland nicht erblich und fiel beim Tode des Familienoberhauptes wieder an die Gemeinde zurück. Auch Häuser und Wohnungen waren Privatbesitz, aber ebenfalls nicht vererbbar. Es bestand eine allgemeine Arbeitspflicht, jeder Indianer mußte wöchentlich zwei bis drei Tage Feldarbeit leisten. Die Ernteträge wurden möglichst gleichmäßig auf die Familien verteilt, wobei Witwen, Waisen und arbeitsunfähige Bewohner ebenso versorgt wurden wie die arbeitende Bevölkerung. Die Überschüsse wurden teils in Vorratshäusern gelagert, teils auf spanischen Handelsplätzen umgesetzt, wobei in der Regel gute Gewinne erzielt wurden. Obwohl die angeblichen Gold- und Silberbergwerke auf dem Ter-

ritorium des Jesuitenstaates in den Bereich der Legendenden gehören, waren die finanziellen Einnahmen der Reduktionen doch beträchtlich. Da alle Lohnzahlungen entfielen, weil die Arbeit der Indianer kostenlos war, konnten vermutlich bei jährlichen Ausgaben von etwa 20000 Silberpesos bis 750000 Silberpesos erwirtschaftet werden, was der für damalige Zeiten bedeutenden Summe von über 600000 Reichstalern entspricht.

Erhebliche Schwierigkeiten bereitete es den Jesuiten, die ursprünglich nur sporadisch ackerbautreibenden und vorwiegend als Fischer, Jäger und Sammler nomadisierenden Guaranies an eine sesshafte Lebensweise und geregelte Arbeit zu gewöhnen. Vorratswirtschaft war ihnen so fremd wie jedes Gewinnstreben, und es bedurfte großer Geduld und Überredungskunst, um ihnen europäische Lebensformen zu vermitteln. Im allgemeinen erwiesen sich die Patres als geschickte und erfolgreiche Pädagogen, die es verstanden, auf dem natürlichen menschlichen Spieltrieb aufzubauen und ihn – wenigstens bedingt – zu einer Arbeitsethik im europäischen Sinne und zur Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft zu entwickeln. So schwierig es für die Jesuiten war, den Indianern die Notwendigkeit der zweifellos harten und mühseligen Feldarbeit klar zu machen, so leicht fiel es ihnen, sie für alle handwerklichen Betätigungen zu begeistern, wobei ihnen der ausgeprägte Nachahmungstrieb und die manuelle Geschicklichkeit der Eingeborenen entgegenkam. „Die Guaranis seynd in aller Handarbeit gar lernsam, denn was sie einmal gesehen, das werden sie meisterlich nachahmen“¹⁰, schrieb ein Jesuit im 18. Jahrhundert. Die Indianer leisteten auch im Kunstgewerbe Außerordentliches, wofür die reich geschmückten und verzierten Kirchen der Missionen eindrucksvolle Beispiele boten.

Im Zusammenhang mit dem täglichen Religionsunterricht lehrten die Patres sowohl Kindern als auch Erwachsenen Lesen, Schreiben und Rechnen, doch deutet alles darauf hin, daß die Unterrichtserfolge nur sehr bescheiden waren. Vor allem das Erlernen der spanischen Sprache stieß nach Aussagen der Patres auf großen Widerstand, was die Jesuiten freilich wenig beeindruckte. Denn nach ihrer Meinung konnte der christliche Glaube ohnehin nur überzeugend in der Sprache der Eingeborenen vermittelt werden. Dieser Auffassung ist es wohl auch zu verdanken, daß die Guaranisprache von den Jesuiten wissenschaftlich erforscht und in den reduktionseigenen Druckereien eine Anzahl Bücher wie Katechismen, Grammatiken

¹⁰ M. Faßbinder (Anm. 8), S. 101 f.

und Wörterbücher in Guaraní hergestellt wurde. Dadurch wurde das Guaraní von den Jesuiten (obwohl aufbauend auf wichtigen vorbereitenden Studien und Forschungen der Franziskaner) zur Schriftsprache erhoben, und die Bevölkerung der späteren Republik Paraguay ist in ihrer Mehrheit bis heute zweisprachig geblieben¹¹.

IV.

Die Missionierung der Indianer, welche stets das vordringlichste Anliegen des Ordens blieb, wurde zweifellos dadurch erheblich erleichtert, daß die Guaraníes in zahlreiche Stämme zersplittert waren, die sich nur durch ihre gemeinsame Sprache verbunden fühlten und kein großes, in sich geschlossenes Gemeinwesen mit beherrschenden Riten und Zeremonien besaßen, die von einer einflußreichen Priesterschaft verteidigt worden wären. Hinzu kam, daß die guaranitische Religion in wichtigen Bereichen gewisse Ähnlichkeiten mit der christlichen aufwies, was zum Verständnis der letzteren beitragen konnte. Der Gebrauch der Guaranísprache verführte die Jesuiten daher, bereits bestehende religiöse Vorstellungen und Begriffe der Indianer zu übernehmen und in die christliche Lehre einzufügen, was der Gesellschaft Jesu von ihren Kritikern den Vorwurf eines vorsätzlichen Synkretismus einbrachte. Tatsächlich waren die Jesuiten bemüht, die verschiedenen religiösen Auffassungen einander anzunähern und die vorhandenen Unterschiede auszugleichen, um durch gewisse Konzessionen an den bestehenden Glauben und unter teilweiser Einbeziehung der autochthonen Religion entsprechend günstige Ausgangspunkte und Grundlagen zur Verkündigung des Christentums zu finden. Dabei war es unvermeidlich, daß auch das christliche Gedankengut zum Teil im guaranitischen Sinne umgedeutet wurde, so daß sich mitunter eine nur noch schwer durchschaubare Vermengung heidnischer und christlicher Ideen ergab.

Auch aus der offensichtlichen Vorliebe der Indianer für die im Katholizismus ausgebildeten Legenden folgte eine oft willkürliche und zweckgebundene Interpretation einzelner Bibeltexte. So schufen die Jesuiten u. a. unter Berufung auf die Evangelien (Matthäus, 28, 18ff. und Marcus, 16, 15 und 20) in Paraguay eine spezielle Thomaslegende.

11 Vgl. Günter Kahle, *Das Guaraní als paraguayische Volkssprache*, in: *Kölner Ethnologische Mitteilungen*, 4 (1965), S. 105–117.

Nach ihr hatte der Apostel Thomas, das Evangelium verkündend, den amerikanischen Kontinent durchwandert und die Indianer auf ihre künftige Missionierung durch die Jesuiten vorbereitet¹². Es ist in unserem Zusammenhang unwichtig, ob und inwieweit solche Umdeutungen dogmatisch zu rechtfertigen sind. Von Bedeutung war dagegen die Tatsache, daß die Societas Jesu in dieser Legende nicht nur ein notwendiges Hilfsmittel für ihre Missionsarbeit sah, sondern aus ihr auch einen Prioritätsanspruch über die anderen Orden in Amerika ableitete, was besonders mit Franziskanern und Dominikanern zu permanenten Auseinandersetzungen führte und in letzter Konsequenz auch die spätere Vertreibung der Jesuiten und die nachfolgende Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch den Papst gefördert haben könnte.

Aber auch zum „weltlichen“ Paraguay gerieten die Jesuiten bald in einen schroffen Gegensatz. Nachdem sie ihre Reduktionen von Guairá in den Süden verlegt hatten und die Aufbauarbeit in den neuen Siedlungen schnell und erfolgreich vorstatten ging, gewann der Zusammenhalt dieser Niederlassungen an Festigkeit. Sie wurden de facto zunehmend unabhängiger von Asunción und bestimmten bald selbst die Grenzen ihrer räumlichen Ausdehnung. Seitdem die Jesuiten auch über ein eigenes schlagkräftiges und mit Feuerwaffen ausgerüstetes Heer verfügten, auf dessen Ausbildung sie stets größte Sorgfalt verwendeten, traten sie sowohl den anderen Orden als auch den spanischen Behörden und Kolonisten gegenüber wesentlich selbstbewußter auf. Die nahezu hermetische Abschließung der Missionsgebiete trug in erhöhtem Maße dazu bei, das Mißtrauen der in Paraguay lebenden Spanier, Kreolen und Mestizen gegenüber diesem geheimnisvoll wirkenden, staatsähnlichen Gebilde wachzurufen. Das entstandene Mißtrauen schlug in offene Gegnerschaft um, als sich die Bewohner Paraguays in ihrer ökonomisch schwierigen Situation mit der rasch expandierenden Wirtschaft der Jesuiten konfrontiert sahen, die von Abgaben und Steuern kaum beeinflußt wurde. Diese Bevorzugung der Gesellschaft Jesu durch die königlichen Finanzbehörden erschien ihnen ungerecht, und die Aussicht, eine starke Konkurrenz befürchten zu müssen, bereitete ihnen ernste Sorgen.

Da es in Paraguay weder Gold noch Silber gab, hatte die Krone an diesem Land nur wenig Interesse gezeigt, und seit den ersten Jahren ihres Be-

12 Zur synkretistischen Problematik der jesuitischen Mission vgl. Günter Kahle, *Grundlagen und Anfänge des paraguayischen Nationalbewußtseins* (Kölner Dissertation), 1962, S. 133–139.

stehens war die Provinz weitgehend auf sich selbst gestellt. Der einzige Reichtum, über den Paraguay verfügte, war sein Yerba-Mate, mit dessen Anbau es eine Monopolstellung besaß. Der aus dieser Pflanze gewonnene Tee wurde auch in den übrigen Provinzen des La Plata-Gebietes sowie in Peru und Chile getrunken. Als sich nun die Jesuiten ebenfalls dem Yerbageschäft zuwandten, war ihr Erscheinen auf diesem Markt ein unerwarteter und schwerer Schlag für das wirtschaftlich hart ringende Paraguay, aber die Beschwerden seiner Bewohner gegen die Gefährdung ihrer Monopolstellung fanden kein Gehör, und alle Proteste blieben erfolglos.

Am schwerwiegendsten empfanden die Paraguayer jedoch die Tatsache, daß die Jesuiten die Eingeborenen in einem betonten Gegensatz zu den Spaniern, Kreolen und Mestizen erzogen. In den Reduktionen unterstanden die Indianer der jesuitischen Befehlsgewalt, die so absolut und umfassend war, daß sie sich, wie schon erwähnt, bis in die intimsten Sphären des indianischen Lebens erstreckte. In Befolgung der Krongesetze tolerierten die Jesuiten zwar, daß ihre Schützlinge die unteren Verwaltungsfunktionen wahrnahmen, aber sie verzichteten darauf, die Indianer zu selbständigem Denken und Handeln anzuleiten. Tatsächlich befanden sich die Reduktionsindianer in einer völligen Abhängigkeit von den Überlegungen und Entschlüssen der Jesuiten, und der geistige und soziale Abstand, der die Patres von ihren Schützlingen trennte, wurde bewußt aufrechterhalten. Die vollständige Isolierung der Indianer in den Reduktionen ließ sie auch schnell den Kontakt mit ihrer Umwelt verlieren. Als die Jesuiten 1768 aus Paraguay vertrieben wurden, waren daher auch die Reduktionsindianer für eine paraguayische Gemeinschaft weitgehend verloren, und ein großer Teil von ihnen zog sich wieder in unwegsame Regionen zurück.

V.

Dagegen hatte sich im „weltlichen“ Paraguay während des ersten, der „conquista“ folgenden Jahrhunderts ein gesellschaftliches System entwickelt, das sich von dem der Jesuiten grundsätzlich unterschied und in dem es weniger darum ging, die Indianer zu erziehen, als sie zielgerichtet in die werdende Gesellschaft einzugliedern. Schon die ersten Konquistadoren hatten die Guaraníes weniger als Besiegte oder Unterworfenen, sondern vielmehr als

Verbündete betrachtet, und die aus den spanisch-indianischen Verbindungen hervorgegangenen Kinder und Enkel der Eroberer sahen in den Guaraníes bereits einen integrierenden Bestandteil des entstehenden paraguayischen Volkes. Die familiären Bindungen der Mestizen an ihre indianische Verwandtschaft sowie die gegenseitige Akkulturation und Anpassungsfähigkeit ließen kaum soziale Unruhen aufkommen, und es entstand allmählich ein Volkskörper, der auf der Grundlage einer gemeinsamen Sprache, gleicher Interessen und einer einheitlichen Entwicklung beruhte. Diese vereinheitlichende Entwicklung war es vor allem, die den Paraguayern durch die Jesuiten bedroht erschien, da sie ihnen die Guaraníindianer entfremdeten, und dieser Drohung begegneten sie mit Krieg. Zwischen der jesuitischen Theokratie und dem weltlichen Paraguay konnte es keine Verschmelzung geben. Sie konnten auch nicht friedlich nebeneinander leben. Die Gegensätze waren zu groß. „Ohne die Aufhebung der Missionsstaaten ist Paraguay als selbständiger Staat überhaupt undenkbar“¹³, stellte 1929 der Schweizer Konsul A. N. Schuster zutreffend fest.

Ihren ersten Führer gegen den wachsenden wirtschaftlichen und politischen Einfluß der Jesuiten fanden die Kolonisten in dem Franziskaner Bernardino de Cárdenas, der 1641 zum Bischof von Paraguay ernannt worden war. Zwar gelang es den Jesuiten drei Jahre darauf, die Absetzung und Ausweisung von Cárdenas durchzusetzen, aber 1649 wurde er vom Asuncener Stadtrat und den Bürgern zurückgeholt und zum Gouverneur gewählt. Im gleichen Jahr wurden die Jesuiten aus Asunción ausgewiesen, was der Stadtrat mit der „Verteidigung der territorialen und ökonomischen Interessen der Provinz“¹⁴ begründete. Mit Billigung des Vizekönigs in Lima, an den sich die Jesuiten um Hilfe gewandt hatten, wurde die Rebellion durch ein aus Reduktionsindianern bestehendes Heer niedergeschlagen. 1650 konnten die Jesuiten nach Asunción zurückkehren. Cárdenas verlor alle kirchlichen Würden und wurde der Provinz verwiesen. Erst mehrere Jahre später prüfte der Vatikan seinen Fall und sprach ihn von jeder Schuld frei.

Die Auseinandersetzungen zwischen Paraguayern und Jesuiten dauerten auch nach dem mißglückten Aufstand des Bischofs Cárdenas fort. Lange Zeit hindurch kam es zwar zu keinem weiteren militäri-

13 Adolf N. Schuster, Paraguay. Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation, Stuttgart 1929, S. 190.

14 Juan Bautista Rivarola, La Ciudad de la Asunción y la Cédula Real del 12 de Setiembre de 1537, Asunción 1952, S. 126.

schon Konflikt, aber die ständigen Streitigkeiten spalteten die Provinz in zwei feindliche Lager, von denen jedes das Übergewicht über das andere zu erlangen suchte. Doch richtete sich der Widerstand der Paraguayer nur gegen den Jesuitenorden als politische und wirtschaftliche Macht und hatte mit Glaubensfragen nichts zu tun. Ungeachtet aller Gegensätze neigten weder Spanier noch Kreolen und Mestizen zur Häresie, sondern blieben treue Katholiken, was vor allem dadurch deutlich wird, daß sich viele Priester an ihre Spitze stellten, besonders Franziskaner und Dominikaner, wenn es darum ging, der Opposition gegen die Jesuiten Nachdruck zu verleihen¹⁵. Im Laufe der Zeit wurde die Feindschaft jedoch immer erbitterter und fand schließlich von 1721 bis 1735 ihren Höhepunkt in der sogenannten Comunerorevolution.

Der äußere Anlaß war eine Gefährdung des traditionellen paraguayischen Sozial- und Wirtschaftssystems. Mit Genehmigung der Krone hatten es die Jesuiten erreicht, daß Tausende von Indianern ihre Dienstleistungen für die Spanier, zu denen sie bisher verpflichtet waren, aufgaben und in die Reduktionen überwechselten. Die Paraguayer versuchten, die Verluste wettzumachen, indem sie sich Menschennachschub aus dem Chacogebiet holten und diese „wildern“ Indianer zur Arbeit zwangen. Damit setzten sie sich seitens der Jesuiten und des mit ihnen sympathisierenden Gouverneurs des – berechtigten – Vorwurfes der Versklavung von Indianern aus, die ausdrücklich verboten war. Daraufhin enthoben die Kolonisten – unberechtigt – den Gouverneur seines Amtes und nahmen die Regierungsgeschäfte selbst in die Hand. Ein vom Vizekönig beauftragter Untersuchungsrichter stellte sich in Asunción auf die Seite der rebellierenden Bevölkerung. Die Jesuiten wurden erneut aus der Stadt vertrieben und die paraguayischen Milizen mobilisiert, die dem Heer der Reduktionenindianer 1724 eine schwere Niederlage bereiteten. Trotz weiterer Rückschläge breitete sich die Erhebung aus, und die Führer des Aufstandes wandten sich schließlich auch gegen die Krone, als sie sich in Anlehnung an die Ideen der spanischen Spätscholastik offen zu den Prinzipien der Volkssouveränität bekannten. Nach jahrelangen Kämpfen wurde die Rebellion schließlich im Zusammenwirken mit Tausenden von Reduktionenindianern von den königlichen Truppen er-

15 Die Vorbehalte der Dominikaner gegenüber den Jesuiten kamen u. a. auch in so polemischen Behauptungen zum Ausdruck wie z. B.: „Si cum jesuitis itis, numquam cum Jesu itis!“ Rudolf Großmann, Die katholische Kirche als Bildungsfaktor in der spanisch-amerikanischen Kolonialzeit, in: *Iberica*, 3 (1925) 4, S. 134.

barmungslos niedergeschlagen. Die Führer des Aufstandes wurden verhaftet und zum Teil hingerichtet, Steuern und Abgaben drastisch erhöht, und die Provinz verlor alle ihre bis dahin geltenden Privilegien.

Nach der Niederschlagung der Comunerorevolution war der Triumph der Jesuiten vollkommen. Ihre Politik erschien gerechtfertigt und ihre Machtstellung in Paraguay gesichert. Doch scheint ihnen gerade dieses Bewußtsein ihrer Stärke den Blick für die Realität getrübt und sie verführt zu haben, nun selbst gegen die Krone zu rebellieren, womit sie ihre Vertreibung aus Amerika und das Ende des Jesuitenstaates einleiteten. Die Ursache dieser Auflehnung war die zwischen Spanien und Portugal im Vertrag von Madrid am 13. Januar 1750 getroffene Vereinbarung, die Grenzen der amerikanischen Besitzungen beider Staaten neu und endgültig festzulegen. Dabei wurde Spanien im Süden des Kontinents das zwischen beiden Regierungen umstrittene und seit sieben Jahren von den Portugiesen besetzte Nordufer des Río de la Plata zugesprochen. Zu Gunsten Portugals verzichtete Spanien dafür auf weite Territorien östlich des Río Uruguay.

Bei der Durchführung der Vertragsbestimmungen kam es jedoch seitens der jesuitischen Reduktionenindianer zu Schwierigkeiten, da sich die Guaraníes weigerten, die östlich des Río Uruguay befindlichen sieben Missionen zu verlassen, um in spanisches Hoheitsgebiet umgesiedelt zu werden. Sie leisteten der Aufforderung zur Räumung ihrer Dörfer erbitterten Widerstand, der während der Jahre 1753–1756 im sogenannten „Siebendörferkrieg“ in schweren und verlustreichen Kämpfen von den vereinigten spanisch-portugiesischen Truppen schließlich gebrochen wurde. Ob die Jesuitenpatres diese Rebellion aktiv gefördert und sogar geleitet, nur wohlwollend geduldet oder abgelehnt und zu verhindern gesucht haben, war lange Zeit hindurch umstritten. Erst die neueste Forschung hat zweifelsfrei nachgewiesen, „daß die Rebellion von einem Teil der in den Reduktionen wirkenden Patres vorbereitet und ausgeführt wurde. Diese Patres besorgten Pulver, verteilten Waffen, leiteten den Bau von Kanonen an, ... übten die Indianer im Waffenhandwerk, ... erteilten Befehle und lenkten den Kampf der indianischen Truppen aus dem Hintergrund.“¹⁶ Die damals wie heute „von jesuitischer Seite verbreitete

16 Felix Becker, Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den „Jesuitenkönig“ Nikolaus I. von Paraguay, Köln–Wien 1980, S. 212.

Behauptung, die Indianer hätten sich aus eigenem Antrieb erhoben, ... muß als bewußte Irreführung gelten¹⁷.

In Lissabon und Madrid war man jedoch schon damals davon überzeugt, daß die Jesuiten die Anstifter und Führer dieses Aufstandes waren, und diese Meinung trug erheblich dazu bei, daß der portugiesische Premierminister Pombal 1759 ihre Ausweisung aus Portugal und dessen überseeischen Besitzungen durchsetzen konnte. 1767/68 wurden die Jesuiten auch aus Spanien und Hispanoamerika (im August 1768 aus Paraguay) vertrieben. Zu dieser Zeit umfaßte der Jesuitenstaat von Paraguay 31 Reduktionen mit etwa 93000 Indianern, die von 78 Patres und Laienbrüdern betreut wurden. Dreißig Jahre später hatte sich die Hälfte der Indianer dieser Reduktionen, deren geistliche Leitung den Franziskanern übertragen worden war, wieder in die Wälder zurückgezogen. Ihr endgültiges Ende fanden die nur noch von etwas über 6000 Indianern bewohnten Reduktionen in Paraguay durch eine Verordnung des Staatspräsidenten Carlos Antonio López vom 7. Oktober 1848, in der alle Sonderrechte der Reduktionsindianer aufgehoben und sie den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen wurden.

VI.

Bereits einleitend wurde erwähnt, daß der Jesuitenstaat von Paraguay in Vergangenheit und Gegenwart ein nahezu unverändertes Interesse gefunden hat und in zahlreichen Publikationen unter den verschiedensten Aspekten behandelt worden ist. Von besonderer Faszination war dabei offensichtlich die „Idee“, welche diesem Staat zugrunde lag, der, wie gezeigt wurde, jedoch zu keiner Zeit ein wirklicher Staat im juristischen Sinne gewesen ist. Die vermuteten Vorbilder dieser angeblichen jesuitischen Staatsidee reichen in der Phantasie ihrer Bewunderer und Kritiker von Platons „Staat“ über das sozialistisch anmutende Imperium der Inka und die „Utopia“ des Thomas Morus bis zur „Civitas Solis“ des Thomas Campanella. Vor allem die eigentümliche Sozialstruktur und die agrarkollektivistische Wirtschaftsordnung der Reduktionen gaben Anlaß zu den gewagtesten Spekulationen und Vergleichen.

17 Ebd., S. 208.

Im Rahmen seiner Forschungen über die „Vorläufer des neueren Sozialismus“ stellte Karl Kautsky – um hier nur ein Beispiel anzuführen – „den jesuitischen Kommunismus in Vergleich ... zum bolschewistischen Kommunismus in Rußland“¹⁸. Denn, so fährt Kautsky fort, „beide Arten Kommunismus haben insofern manche Züge gemeinsam, als beide Versuche darstellen, eine rückständige Bevölkerung unter der Leitung einer diktatorisch waltenden, überwiegend aus Intellektuellen bestehenden Gesellschaft ... zu kommunistischer Produktion zu organisieren“, und „auch in ihrer Vorliebe, sich unkultivierter Völker für ihre Zwecke zu bedienen, stimmen Jesuiten und Bolschewiki überein“¹⁹.

Die Jesuiten haben einen kommunistischen Charakter ihrer amerikanischen Reduktionen stets geleugnet, einfach, weil sie die Gesellschaftsstruktur nicht ökonomisch, sondern rein geistig sahen. Im übrigen wird Kautskys über den Jesuitenstaat von Paraguay hinausgehende und verallgemeinernde These durch die variable Missionsmethode der Jesuiten widerlegt, die in verschiedenen amerikanischen Gebieten auch unterschiedlichen Prinzipien folgte, welche sich nach den jeweiligen kulturellen und sozialökonomischen Gegebenheiten der Eingeborenen richteten.

Die nicht zu bestreitenden Missionserfolge der Jesuiten beruhten daher auch zu einem großen Teil auf ihrer Fähigkeit, sich bei der Bekehrung der Indianer den Verhältnissen anzupassen und die vorhandenen Möglichkeiten richtig einzuschätzen. Wenn die Jesuiten dabei mitunter Wege gingen, die zu Konfrontationen und Konflikten mit kirchlichen oder weltlichen Autoritäten führten, mag eine derartige Haltung zwar oft momentane Vorteile gebracht haben, doch hat sie zugleich berechtigte Kritik herausgefordert und dem Orden in seiner Gesamtheit langfristig sehr geschadet. Doch darf schließlich nicht übersehen werden, daß selbst solche umstrittenen Handlungen nur die Erreichung des eigentlichen Zieles, der Indianermision, erleichtern sollten, die von den Patres in der Regel mit einer solchen Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft durchgeführt wurde, daß man ihrem Enthusiasmus letztlich Respekt und Bewunderung nicht versagen kann.

18 Karl Kautsky/Paul Lafargue, Vorläufer des neueren Sozialismus, Bd. 3, Stuttgart-Berlin 1922², S. 7.

19 Ebd.

Die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492

1992 gedenkt Spanien der 500. Wiederkehr von vier wichtigen Ereignissen seiner Geschichte, die auf den ersten Blick scheinbar unverbunden nebeneinanderstehen. Sie stehen aber gleichwohl in Beziehung zueinander und sind auch von relativ großer Bedeutung für die europäische bzw. für die Weltgeschichte. In ihrer zeitlichen Abfolge handelt es sich um die Kapitulation von Granada (der Hauptstadt des letzten Maurenreiches auf spanischem Boden), der Vertreibung der Juden aus Spanien, der Veröffentlichung der von Nebrija verfaßten Grammatik des Kastilischen (der ersten Grammatik einer europäischen Volkssprache) und schließlich um die europäische Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus, einen genuesischen Seefahrer in kastilischen Diensten. Diese Unternehmung wurde nicht unerheblich von Conversos, zum Christentum übergetretenen Juden, begünstigt und teilweise mitfinanziert.

Eine von der Chronistik überlieferte Anekdote bezüglich der Grammatik Nebrijas läßt den Zusammenhang dieser Ereignisse zumindest erahnen. Als der neu ernannte Bischof von Granada, Hernando de Talavera, ebenfalls ein Converso, den Autor der Grammatik der Königin Isabella präsentierte, soll diese gefragt haben, wozu eine solche Grammatik von Nutzen sei. Darauf soll der Bischof anstelle des Autors geantwortet haben, sie sei dazu dienlich, daß die von den Königen unterworfenen Völker die Sprache ihrer Herren lernten. Diese Begründung legt zumindest die Vermutung nahe, daß imperialer Expansionsdrang und kulturelles Sendungsbewußtsein als die verbindenden Elemente dieser vier bedeutenden Ereignisse in Betracht zu ziehen sind. Mit dem königlichen Schatzmeister Luis de Santangel, der die Kolumbusreise entscheidend begünstigt zu haben scheint, und dem Bischof von Granada, Hernando de Talavera, nehmen zwei jüdische Konvertiten in zwei Schlüsselbereichen der Politik jener Epoche – dem Finanzwesen und der kirchlichen Organisation – eine prominente Rolle ein, die die Komplexität jüdischer Präsenz im Spanien jener Epoche erkennen läßt¹.

1 Zu diesem Zusammenhang und zur Geschichte Spaniens im Zeitalter der Katholischen Könige vgl. Joseph Pérez, Ferdinand et Isabelle Rois Catholiques d'Espagne, Paris 1988 (die deutsche Ausgabe weist leider einige sinnentstellende

Es erscheint daher sinnvoll, zunächst einen Blick auf die Geschichte des Judentums auf der Iberischen Halbinsel zu werfen².

I. Geschichte des Judentums auf der Iberischen Halbinsel

Die ersten Juden scheinen schon kurz nach der Zerstörung des Tempels in Spanien eingewandert zu sein. Von den Mittelmeerküsten breiteten sich jüdische Gemeinden in ganz Spanien aus, und bereits im 4. Jahrhundert n. Chr. scheinen Juden so zahlreich auf der Halbinsel vertreten gewesen zu sein, daß sich das spanische Konzil von Elvira zwischen 303 und 309 besorgt über die Folgen des Zusammenlebens von Christen und Juden für die christliche Rechtgläubigkeit äußerte. Gleichwohl scheint das Zusammenleben von Christen und Juden, die vorwiegend Landwirtschaft betrieben zu haben, friedlich verlaufen zu sein. Dies änderte sich freilich, als 586 der Westgotenkönig Rekared vom Arrianismus zum Katholizismus

Übersetzungsfehler auf: Ferdinand und Isabella. Spanien zur Zeit der Katholischen Könige, München 1989); J. N. Hillgarth, The Spanish Kingdoms 1250–1516, 2 Bde., Oxford 1976–1978; Horst Pietschmann, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980; Luis Suárez Fernández, Los Trastámara y los Reyes Católicos. – Angel Montenegro Duque, Historia de España, Bd. VII, Madrid 1985. Die klassischen Deutungen dieser Vorgänge sind: Américo Castro, La realidad histórica de España, Neuausgabe México 1962; Claudio Sánchez-Albornoz, España, un enigma histórico, 2 Bde., Buenos Aires 1956. Ausführliche Hinweise auf die neuere Literatur finden sich in den eingangs genannten Werken.

2 Die Literatur zur Geschichte des Judentums in Spanien ist unübersehbar. Verwiesen sei auf die seit den vierziger Jahren in Spanien erscheinende Zeitschrift „Sefarad“. Klassische Darstellungen sind J. Amador de los Rios, Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal, 3 Bde., Madrid 1875; Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, 2 Bde., Philadelphia 1961; Luis Suárez Fernández, Los judíos españoles en la Edad Media, Madrid 1980; Maurice Kriegel, Les juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne, Paris 1979. Die nachfolgende Skizze stützt sich auf zwei neuere Übersichtswerke, die die ältere Literatur zusammenfassen: José Luis Lacave/Manuel Armengol/Francisco Ontañón, Sefarad, Sefarad, La España Judía, Madrid 1987; Luis Suárez Fernández, La expulsión de los judíos de España, Madrid 1991.

übertrat und eine antijüdische Gesetzgebung einleitete, die unter seinem Nachfolger 613 in einem Dekret gipfelte, das die Juden zwang, sich zum Christentum zu bekehren. Dies hatte einen ersten Exodus nach Nordafrika zur Folge. Spätere Westgotenkönige ordneten sogar an, daß Juden und selbst Konvertiten der Sklaverei zu unterwerfen seien.

Die islamische Invasion Spaniens im Jahre 711 bedeutete daher für die Juden eine Befreiung. Unter maurischer Herrschaft lebten die Juden in geschlossenen Kolonien und genossen einen rechtlichen Sonderstatus, der ihnen gegen eine Sondersteuer die Religionsausübung garantierte. Bedingt durch die guten Verbindungen zum Orient übernahmen die spanischen Juden nun den babylonischen Talmud, und es erfolgte eine starke jüdische Einwanderung aus Nordafrika. Inzwischen wurde auch die besondere Identität der spanischen Juden faßbar, für die Spanien den Namen Sefarad trug und die sich entsprechend als Sephardim bezeichneten. Dieser Name entstammte offenbar alttestamentlicher Bibelexegese und scheint bereits am Ende der römischen Herrschaft in Spanien aufgekommen zu sein. Im 10. Jahrhundert entfaltete sich im maurischen Spanien die jüdische Kultur zu großer Blüte. Als Ärzte, Diplomaten und Gelehrte gelangten Juden zu Ansehen und Einfluß sogar am Hofe der Kalifen.

In der Zwischenzeit waren auch in den von den Spaniern wiedereroberten Gebieten (Reconquista) jüdische Gemeinden entstanden; diese wurden im 12. Jahrhundert durch Einwanderung aus dem islamischen Spanien zahlenmäßig sehr gestärkt, nachdem unter der maurischen Almohaden-Dynastie die Toleranz gegenüber der jüdischen Minderheit ihr Ende gefunden hatte und sie vor die Alternative gestellt worden waren, zwischen der Bekehrung zum Islam und dem Verlust ihrer Wohnstätten zu wählen. Diesmal boten nun die christlichen Reiche den Juden größere Sicherheit, nachdem 1066 König Ferdinand I. von Kastilien die diskriminierenden Gesetze aus der Westgotenzeit aufgehoben und die Anwesenheit von Juden als legitim erklärt hatte. Damit war das Recht verbunden, Synagogen und Schulen zu besitzen, das Hebräische als Kultursprache zu benutzen und ungehindert religiöse Zusammenkünfte abzuhalten. Freilich waren die Juden den christlichen Vasallen des Königs nicht gleichgestellt, da sie keine christlicherseits anerkannten Treueide schwören konnten. Sie galten als unmittelbarer Besitz der Krone bzw. des königlichen Fiskus, und sie besaßen nur die Rechte, die das Königtum ihnen ausdrücklich zuerkannte. Sie wurden mit Sondersteuern belegt, und der einem Juden zugefügte Schaden mußte mit

hohen Bußen an den Fiskus gesühnt werden. Auch erwarben Juden im christlichen Spanien ungeachtet des Umstandes, über Generationen hinweg in Spanien geboren zu sein und gelebt zu haben, nicht das Recht, sich als Angehörige des Königreiches ausgeben zu dürfen.

Die Schutzpolitik der christlichen Reiche der iberischen Halbinsel wurde zunächst durch die Kirche gestützt. In einer „Constitutio pro iudaeis“ hatte Papst Innozenz III. 1199 die Minimalrechte festgelegt, die den Juden einzuräumen seien: 1. die Juden seien in der Hoffnung, daß sie doch noch zum rechten christlichen Glauben fänden, in ihren Personen und ihrem Besitz zu schützen; 2. auf keinen Fall dürften sie zum christlichen Glauben gezwungen werden, da dazu die freie Willensentscheidung erforderlich sei; 3. die Juden dürften nicht mißhandelt und bei ihrer Religionsausübung gestört werden. Diese Bestimmungen lassen einerseits erkennen, daß offenbar Übergriffe gegen Juden vorkamen und zum anderen, daß die Schutzbereitschaft der christlichen Kirche abhing von der Erwartung, daß zumindest das Gros der Juden sich doch noch zum christlichen Glauben bekehren würde. Ein latenter Druck zur Konversion und Übergriffe auf Juden scheinen mithin zum Alltag jüdischen Lebens gehört zu haben. Schon das 4. Laterankonzil forderte 1215 die räumliche Trennung der Juden von der christlichen Bevölkerung und die Verpflichtung, daß Juden ein gelbes Abzeichen tragen sollten, damit Christen rechtzeitig vor der Gefahr des Umgangs mit Juden gewarnt würden. Die Könige von Kastilien und von Aragón protestierten in Rom gegen diese Bestimmungen und erreichten einen Aufschub für die Umsetzung dieser kirchlichen Gebote; doch schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts, nach der großen Südexpansion im Zuge der Reconquista, verschärfte die kastilische Gesetzgebung die Bestimmungen gegenüber den Juden erheblich, indem sie unter Androhung strenger Strafen allzu enge persönliche Beziehungen zwischen Christen und Juden zu unterbinden suchte. Parallel dazu verstärkte sich die Tendenz, die Juden auf eigene Stadtviertel zu begrenzen, in Kastilien „aljamas“, in Aragón „calls“ genannt.

Die Zahl der jüdischen Gemeinden im christlichen Spanien war in der Zwischenzeit stark angewachsen. Nahezu alle königsunmittelbaren Städte besaßen mehr oder weniger bedeutende „juderías“, jüdische Kolonien. Insgesamt schätzt man die Gesamtzahl der Juden auf 100 000–200 000, die sich auf etwa 200 städtische Judenviertel konzentrierten. Die Aktivitäten der jüdischen Bevölkerung Spaniens waren vielfältig; sie reichten vom Ackerbau über eine Vielzahl von Handwerken, Arztbe-

rufen und anderen gelehrten Betätigungen bis hin zum Handel und den Geldgeschäften. Vor allem im Handels- und Finanzbereich, wo die Juden nicht durch das christliche Verbot des Zinsnehmens behindert waren, erlangten Juden hohe Stellungen an den Höfen des Hochadels und der christlichen Königreiche Spaniens. Aber auch Ärzte und jüdische Gelehrte genossen hohes Ansehen im Dienste der Könige. Der kastilische König Alfons X., der Weise, war im 13. Jahrhundert von zahlreichen gebildeten Juden umgeben, die dem König bei seinen wissenschaftlichen Studien unterstützten (gleiches galt für islamische Gelehrte).

Durch die enge Verbindung islamisch-jüdisch-christlicher Gelehrsamkeit auf der iberischen Halbinsel gelang im Verlauf des Hochmittelalters die europäische Wiederentdeckung eines großen Teils der nur im Orient bewahrten Überlieferung antiker Philosophie und Wissenschaft, die beispielsweise die Aristotelesrezeption im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts und die von da ausgehenden Impulse für das abendländische Denken ermöglichte. Vor diesem Hintergrund hat man in neuerer Zeit von einer Epoche friedlichen und von Toleranz bestimmten Zusammenlebens der drei großen Religionen sprechen wollen, was in dieser Form freilich nie der Realität entsprach. Zwar arbeiteten an den Höfen sowohl der christlichen wie auch der islamischen iberischen Reiche Angehörige der drei Religionen zumindest zeitweise eng und vergleichsweise vorurteilslos zusammen, doch religiöses Eiferertum bestand zu allen Zeiten in den breiteren Volksschichten fort.

Selbst innerhalb der jüdischen Gemeinden begegnet man diesem Phänomen. Einer vergleichsweise säkularisierten jüdischen Elite, die eng mit dem christlichen Adel und den Höfen zusammenarbeitete, standen in den „aljamas“ oft jüdische Eiferer gegenüber, die ihre Glaubensgenossen als der religiösen Abweichung verdächtig bezichtigten, wie umgekehrt auf christlicher Seite die mit Juden und Mauren zusammenarbeitenden Angehörigen der Eliten als religiös unzuverlässig eingestuft wurden. Die christlichen Könige der Halbinsel erreichten daher oftmals durch enge Zusammenarbeit mit Angehörigen der jüdischen Elite freiwillige Bekehrungen zum Christentum, Konvertiten, die häufig adelige Stellungen erlangen konnten und mit dem kastilischen Adel verschmolzen. Ähnliche Entwicklungen ergaben sich in Aragón. Schon im 13. Jahrhundert findet sich daher eine wachsende Zahl von Konvertiten, die in jener Zeit noch kaum Diskriminierungen ausgesetzt waren. Während die Könige aber nach wie vor auf ihrer Schutzpolitik gegenüber den Juden beharrten, da sie die Juden

als wichtiges Element für den königlichen Fiskus ansahen und Juden in vielen Bereichen höfischer Verwaltung unentbehrlich waren, nahm die antijüdische Stimmung in der breiten Bevölkerung des christlichen Spaniens zu.

II. Die Anfänge des Antisemitismus

Der Grund für die Zunahme war vor allem auf die neue Religiosität zurückzuführen, wie sie die Bettelorden verfochten; vor allem Dominikaner und Franziskaner griffen in ihrem Missionseifer und in ihren Predigten immer wieder die Juden an. Parallel dazu wachte die neu eingeführte Inquisition verschärft über die religiöse Orthodoxie der Christen, insbesondere der jüdischen Konvertiten. An den neuen Universitäten Europas befaßten sich Theologen mit dem Talmud und anderen jüdischen Schriften und propagierten die Verurteilung jüdischer Glaubensinhalte, die sie als gegen christliche Überlieferungen gerichtet empfanden. Verbreitet (z. B. in Aragón) kam es zu öffentlichen Glaubensdisputen zwischen christlichen Theologen und jüdischen Rabbinern. Nicht selten waren dabei auf christlicher Seite Konvertiten die treibenden Kräfte, von denen ein Teil militanter war als die Altchristen, ein anderer Teil aber in Richtung zu den ehemaligen Glaubensgenossen tendierte.

Parallel dazu verschärften sich die Konflikte innerhalb der jüdischen Gemeinden, in denen eine nach Einfluß, Macht und Privilegien strebende Elite häufig eine im neuen Rationalismus begründete religiöse Indifferenz bzw. Anpassungspolitik an christliche Vorstellungen verfocht; andere Gruppen, oftmals gerade die sozial schwächeren Schichten des Judentums, hingegen neigten zu besonderem religiösen Eiferertum. Unter den Eliten des maurischen, christlichen und jüdischen Spanien fanden nämlich oft zeitgenössische philosophische Strömungen – z. B. der auf Averroes zurückgehende Rationalismus, der über den prominenten jüdischen Gelehrten Maimonides auch bei den Sepharditen und über christliche Philosophen und Theologen auch unter den gebildeten christlichen Schichten Eingang fand – ein ziemlich breites Echo und führten auf religiösem Gebiet oft zu einer stärkeren Betonung der verbindenden Elemente als der Gegensätze.

Auf solche stets nur temporäre und auf bestimmte Gruppen der Eliten beschränkte, begrenzte Annäherungen ist vermutlich die fälschlicherweise oft überbetonte Verallgemeinerung der These vom

friedlichen und harmonischen Zusammenleben der drei abendländischen Hauptreligionen zurückzuführen. Geistige Grundströmungen manifestierten sich in den Jahrhunderten des Mittelalters eben oft gleichermaßen in verschiedenen Gruppen und Schichten der Angehörigen der drei Religionen auf der iberischen Halbinsel. Tendenziell waren jedoch die jeweiligen Unter- und Mittelschichten religiös meist viel intransigent eingestellt als viele Angehörigen der jeweiligen Eliten dies waren. Trotz der Verschärfung der intoleranten religiösen Grundstimmung im Verlauf des 13. Jahrhunderts bestanden zwischen Juden und Christen auf der Halbinsel oft enge persönliche Kontakte fort. Die prominenten Vertreter der jüdischen Gemeinschaften wurden von Christen oft mit der dem Adel vorbehaltenen Titulierung eines „Don“ (zuzüglich des jeweiligen Vornamens) angesprochen. Vor allem in Kastilien spielten Juden eine wichtige Rolle in der Verwaltung der Staats-, Adels- und selbst Kirchenfinanzen; hingegen waren in Aragón gegen Ende des 13. Jahrhunderts die sephardischen Juden – infolge kirchlichen Drucks und aufgrund eines spektakulären Finanzprozesses um einen prominenten jüdischen Financier – größtenteils bereits aus der zentralen Finanzverwaltung ausgeschlossen.

Die Situation verschlechterte sich zu jener Zeit allgemein für die europäischen Juden aufgrund des verschärften kirchlichen Druckes. Es kam zu ersten Ausweisungen von geschlossenen jüdischen Gruppen, etwa 1289 aus dem englisch besetzten Frankreich, 1290 aus England selbst, das als erstes europäisches Land seine gesamte jüdische Bevölkerung vertrieb und erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts wieder Juden zuließ. 1306 verwies Philipp IV. von Frankreich die Juden seines Landes und auch im Deutschen Reich kam es zu Vertreibungen durch einzelne Landesherren oder Städte. Südfrankreich und das christliche Spanien wurden so zu den Hauptzufluchtsgebieten des europäischen Judentums, die Teile der andernorts vertriebenen Gruppen aufnahmen und die Zahl der jüdischen Bevölkerung ansteigen ließen – was freilich auch hier die Agitation gegen diese zahlenmäßig starke religiöse Minderheit anwachsen ließ.

III. Das Judentum zwischen städtisch-kirchlicher Militanz und königlichem Schutz

Zahlreich waren die Vorwürfe aus den Reihen der christlichen Bevölkerung. Nicht nur, daß man dazu

neigte, alle auftretenden Mißgeschicke den Juden anzulasten, man beschuldigte sie auch allenthalben des Wuchers und der überhöhten Zinsnahme. Die Einführung neuer finanzwirtschaftlicher Techniken – etwa das Aufkommen der abgezinsten Schuldverschreibung, bei der auf einen mit 100 Prozent angesetzten Schuldbetrag beispielsweise nur 70 Prozent ausbezahlt, aber 100 Prozent getilgt werden mußten – hatte heftige Anklagen gegen jüdische Finanzpraktiken zur Folge. Dazu kam der Vorwurf der Unreinheit, die Beschuldigung der rituellen Verunglimpfung des Christentums (etwa durch die Schändung von Hostien) bis hin zu dem Vorwurf des rituellen Kindermords oder der Anklage, die marginalisierten Leprakranken dazu anzustiften, durch Baden in Brunnen und Gewässern das Trinkwasser zu vergiften, um auf diese Weise die Verbreitung von Krankheiten unter der christlichen Bevölkerung zu fördern.

Diese und ähnliche Beschuldigungen werden in unterschiedlich gewichteter Form und Intensität immer wieder vorgebracht und kennzeichnen den Fanatismus derer, die sie erhoben, mehr als daß sie sich auf irgendwelche eindeutig faßbaren Vergehen von einzelnen Angehörigen oder ganzen Gruppen der jüdischen Bevölkerung zurückführen ließen.

Die antijüdische Militanz im übrigen Europa griff zu Beginn des 14. Jahrhunderts erstmals auf Spanien über. Zu Beginn des Frühjahr 1320 griff eine Truppe sog. „pastoreaux“ in Nordspanien ein. Diese Gruppe hatte in Südfrankreich ein religiös „Erwecker“ um sich geschart; sie setzte sich, dem Namen entsprechend, vermutlich überwiegend aus ärmerer Landbevölkerung und Schäfern zusammen. Obwohl ihr Ziel die Befreiung Granadas von den Mauren war, überfiel der Haufen auf seinem Zug die Aljamas, plünderte, zwang die Juden zur Bekehrung bzw. tötete diejenigen, die sich weigerten. Über Navarra fielen die „pastoreaux“ oder „pastorellos“ in Aragón ein, wo sie rasch von Truppen besiegt wurden, die König Jakob II. ihnen entsandte. Als Repressalie für die begangenen Untaten wurde eine größere Zahl von ihnen hingerichtet. Der Vorfall läßt die zunehmende Verschärfung antijüdischer Stimmungen erkennen, hatten doch die Autoritäten Navarras zunächst keine Hand gerührt, um die bedrängten Juden vor dem zügellosen Haufen zu verteidigen. Kurz vorher (1309) war es in dem damals noch unabhängigen Königreich Mallorca ebenfalls zu einer Zuspitzung der Situation gekommen, als zwangsbekehrte Juden aus Frankreich wieder zu ihrem alten Glauben zurückkehren wollten und von der Inquisition verfolgt wurden. Da man im einzelnen

die Betroffenen nicht unterscheiden konnte, richteten sich die Repressalien gegen die gesamte jüdische Minderheit, die sich nur durch die Zahlung einer sehr hohen Geldsumme von der Bedrückung befreien konnte.

Damit wurde eine neue Problematik sichtbar: Unter Gewaltandrohung zum Christentum übergetretene Juden wurden als Christen behandelt, da sie ja der Form nach die Taufe empfangen hatten. Auch das Argument, gewissermaßen unter Todesangst die Taufe empfangen zu haben und damit also gewaltsam zum Christentum „bekehrt“ worden zu sein, wurde nicht anerkannt; ihre Rückkehr zum alten Glauben wurde vielmehr von kirchlichen Autoritäten als Apostasie gewertet und mit Nachdruck verfolgt. Waren bis dahin die Konversionen zum Christentum überwiegend freiwillig erfolgt – nicht zuletzt hatten mehrere prominente Rabbiner diesen Schritt vollzogen –, so stellte sich aufgrund der Entwicklung in der Folgezeit zunehmend das Problem der zwangskonvertierten Juden, die im Grunde bei ihrem alten Glauben zu verbleiben wünschten, daran aber gehindert wurden. In der Folgezeit begannen die Konvertiten zu einem Problem zu werden, da es entsprechend christlichen Vorwürfen tatsächlich Konvertiten gab, die unter dem Mantel des Christentums jüdische Glaubenselemente bewahrten und nur dem Anschein nach als Christen lebten. Die Verschärfung des christlichen Druckes auf die jüdischen Gemeinden – der nunmehr in einem wichtigen Bereich von der bis dahin geltenden kirchlichen Verhaltensnorm gegenüber Juden abwich, indem er mit der Anerkennung zwangsbekehrter Juden als Christen zumindest teilweise von dem Prinzip abwich, daß die Bekehrung zum Christentum freiwillig erfolgen müsse – führte zu einem neuen und später immer dringlicher werdenden Problem, nämlich dem der nur oberflächlich und scheinbar christianisierten Konvertiten.

Bis zu einem gewissen Grade hatte die Zunahme antijüdischer Stimmungen aber auch soziale Gründe. Mit der Entfaltung des Städtewesens auf der iberischen Halbinsel war eine christliche Schicht von Händlern, Financiers und Gewerbetreibenden entstanden, die in den Juden zunehmend eine unliebsame Konkurrenz sahen; hierbei spielte eine Rolle, daß zumindest die jüdische Elite oftmals über weiterreichende Geschäftsverbindungen über Glaubensgenossen verfügte als christliche Unternehmer, und daß darüber hinaus wirtschaftliche Krisenphänomene die Rivalität zwischen beiden Gruppen verschärfte und zur Zuspitzung der Situation führte. Die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts war eine solche Krisenepoche, die durch

zahlreiche Mißernten, teilweise bedingt durch eine vorübergehende Klimaverschlechterung, und die nachfolgende Pestepidemie der Jahre 1346–1350 ausgelöst wurde.

Diese Entwicklung verschärfte auch die finanziellen Schwierigkeiten des Königtums, das zunehmend finanziellen Druck auf die Aljamas ausübte, um höhere Abgaben zu erpressen, bzw. Reklamationen aus den Kreisen der städtischen Bevölkerung nachgab, die gegen „Wucherzinsen“ vonseiten jüdischer Geldverleiher protestierten und Schuldenreduzierung bzw. -nachlaß forderten. Die Wirtschaftskraft der jüdischen Bevölkerung wurde dadurch zunehmend geschwächt, was wiederum verschiedentlich ein Nachlassen königlicher Schutzbemühungen zur Folge hatte. Der Königsschutz für die jüdische Bevölkerung wird spätestens im 14. Jahrhundert zu einer Frage rein finanzpolitischer Konvenienz für das Königtum, das in „seiner“ – im Wortsinne – jüdischen Bevölkerung vor allem anderen eine wirtschafts- und finanzpolitische Dimension königlicher Politik sah. In einer Zeit, in der das Königtum zur Befriedigung zusätzlicher Finanzbedürfnisse zunehmend von ständischen Bewilligungen abhängig war, bedeutete eine Bevölkerungsgruppe, die nicht nur wirtschaftlich aktiv war, sondern auch fast beliebig besteuert werden konnte, einen wichtigen politischen Faktor für das Königtum. Mit dem Schwinden der Wirtschaftskraft dieser Bevölkerungsgruppe war daher stets die Gefahr verbunden, daß der königliche Schutz gleichfalls mit geringerem Nachdruck gewährt wurde.

Zur Bedrohung der jüdischen Bevölkerung trug ebenso der sich durchsetzende Ständestaat bei, da die Vertreter der Städte (als Repräsentanten des steuerpflichtigen gemeinen Mannes) auf den Ständetagen oftmals antijüdische Forderungen zu einem Programmpunkt ihrer Verhandlungen mit dem Königtum machten. So hatte bereits das Parlament (Cortes) von Valladolid 1293 in Kastilien eine stark restriktive Gesetzgebung durchgesetzt, die es Juden verbot, Grundbesitz zu haben bzw. zu erwerben; ferner war es ihnen nicht erlaubt, bei Kreditgeschäften mehr als 33 Prozent Zins zu verlangen (die Höhe des Zinssatzes erklärte sich aus der allgemeinen Geldknappheit), und sie mußten alle Geldgeschäfte von christlichen Notaren beurkunden lassen und alle strittigen Kreditgeschäfte vor christlichen Gerichten anhängig machen. Außerdem wurde den Juden verboten, für Streitfälle untereinander besondere, jüdische Richter zu haben, und es wurde allen Schuldnern freigestellt, das ihnen genehme Gericht im Streitfalle anzurufen. Zugleich wurde die Gültigkeit jüdischer Ei-

desleistungen eingeschränkt. Wie zuvor bereits in Aragón ging damit der Einfluß der Juden auf die Staatsgeschäfte zurück. Das Verbot, Grundbesitz zu erwerben, drängte die kastilischen Juden noch stärker in Richtung auf die wenigen Gewerbe, die ihnen erlaubt (bzw. nicht durch das Verbot, Mitglieder in zünftisch organisierten Gewerben zu sein, indirekt unzugänglich) waren, d.h. Geldgeschäfte, Handel und Medizin bzw. nicht durch Zunftordnungen geregelte Gewerbe.

Der Druck der amtskirchlichen Hierarchie gegen die Juden verstärkte sich ebenfalls. Aus den Religionsdebatten des 13. Jahrhunderts hatten christliche Theologen den Schluß gezogen, daß auch der Talmud die unmittelbar bevorstehende Ankunft Christi vorhersage und daß in den heiligen Schriften der Juden angeblich konkrete Hinweise auf Jesus Christus als den Erlöser zu finden seien. Dies führte dazu, daß zumindest Teile der Amtskirche die Juden als Ketzer gegen die alttestamentarische Überlieferung, die beiden Religionen gemein sei, einstufte und man daher auf die Beendigung der Toleranz gegenüber dem Judentum drängte. Die kastilische Synode von Zamora im Jahre 1313 drängte daher auf die Beendigung der Toleranz gegenüber dem Judentum und die Anwendung der päpstlichen und konziliaren Anordnungen des 13. Jahrhunderts, die die iberischen Königreiche bis dahin nicht umgesetzt hatten. Das Synodaldekret forderte eine striktere Trennung zwischen Juden und Christen (vor allem in bezug auf die Aljamas und die christlichen Wohngebiete), das strikte Verbot, daß Christen in jüdischen Häusern Dienste verrichteten, das Verbot, daß Juden Ämter ausüben dürften, die ihnen in irgendeiner Form Machtbefugnisse gegenüber Christen zuerkannten. Schließlich wurde es als unzumutbar bezeichnet, daß Juden gegen Christen Zeugnis ablegen dürften oder sonst irgendwie rechtlich gegen Christen vorgehen.

Der Zeitpunkt für diesen Vorstoß war günstig gewählt, da Kastilien wegen Minderjährigkeit des Königs Alfons XI. von einer Regentschaft geführt wurde. Spätere Synoden bestätigten und verschärfen diese Forderungen in der Folgezeit. Der Krone blieb somit kein anderer Ausweg, als Schritt für Schritt die Forderungen des christlichen Episkopats in die Praxis umzusetzen. Freilich stärkte das Königtum im Gegenzug dazu bis zu einem gewissen Grade die Rechtsstellung der Aljamas; ihnen wurde eine christlichen Gemeinden vergleichbare Verfassung zugestanden, die es den Juden ermöglichte, sich über Gemeinderepräsentanten – vergleichbar den christlichen Ständevertretern, wenn auch mit wesentlich schwächerer Autorität – ge-

genüber dem Königtum korporativ zu artikulieren. Insbesondere Alfons XI. von Kastilien unternahm nach Erlangung seiner Volljährigkeit Schritte, um die Stellung des Judentums wieder einigermaßen zu konsolidieren. Als er 1350 an der bereits erwähnten Pestepidemie – die vor allem in den engen Aljamas, wo man sich vor Ansteckung kaum schützen konnte, hohe Opfer forderte – starb, trat Kastilien in eine kritische Phase seiner Geschichte ein; diese führte schließlich zum Sturz der Dynastie und zum Aufstieg des Hauses Trastámara und mündete in den großen Pogrom des Jahres 1391 zum katastrophalen Rückschlag für das sepharditische Judentum. Bereits um die Jahrhundertmitte war es im Gefolge der Pestepidemien zu ersten gewaltsamen Übergriffen gegen Judenviertel in Katalonien und Valencia gekommen.

IV. Die ersten Pogrome

Der kastilische Bürgerkrieg zwischen Peter I. und der Adelsfraktion unter der Führung von Peters Halbbruder Heinrich von Trastámara, der 1369 mit dem Tod König Peters von der Hand seines Halbbruders und dessen Thronfolge endete, brachte eine neue Woge des Antisemitismus. König Peter wurde von seinen Gegnern nicht nur beschuldigt, ein Judenfreund zu sein und sich mit jüdischen Ratgebern zu umgeben – es wurde sogar das Gerücht verbreitet, er selbst sei Kind von Juden und der Königin (seiner Mutter), die in Wirklichkeit eine Tochter geboren habe, als Thronfolger ins Kindbett gelegt worden; diese durch nichts gerechtfertigte Propagandathese findet sich noch ein Jahrhundert später in der Chronistik der Trastámara.

Das sephardische Judentum wurde in die Kämpfe zwischen dem nach Konsolidierung der herrschlichen Gewalt strebenden Königtum und der Adelsopposition hineingezogen. In dem Bürgerkrieg, in dem die antijüdische Propaganda eine so starke Rolle spielte, wurden zahlreiche Aljamas geplündert und Juden umgebracht bzw. durch hohe Subsidienzahlungen ausgepreßt; die Zentren des kastilischen Judentums, vor allem Toledo, gingen daher geschwächt aus dem Bürgerkrieg hervor. Der neue König, Heinrich von Trastámara, führte zwar die Schutzpolitik gegenüber den Juden fort, sah sich jedoch nicht nur weitreichenden Forderungen der Stände nach Einschränkung des Judentums gegenüber, sondern hatte auch Schwierigkeiten, die Militanz des Klerus gegenüber den Ju-

den wieder zu dämpfen. Die aus dem Bürgerkrieg stammende antijüdische Propaganda begann sich zusehends zu verselbständigen. Diese Propaganda verstärkte einerseits den Trend zur Konversion zum Christentum, andererseits aber auch eine größere Hinwendung zu religiösem Pietismus, ja, Fundamentalismus, innerhalb des sephardischen Judentums. Dies förderte die Tendenz der Rabbiner, heimlich wieder zum Judentum zurückkehren wollende Konvertiten aufzunehmen. Sie wurden so in den Augen der Kirche zu Komplizen abtrünniger Christen und sahen sich dem Anspruch der Inquisition auf Jurisdiktion über die Juden ausgesetzt. Die massiv zunehmende Feindschaft der christlichen Gesellschaft gegen das Judentum führte zu Binnenwanderungen, indem Juden aus den großen städtischen Zentren in kleinere Orte auswichen, wo der soziale und religiöse Druck auf sie weniger stark war. Die Zahl der Aljamas nahm deshalb zu, ohne daß dies auf einen Anstieg der jüdischen Bevölkerung zurückzuführen war. Dies bedeutete eine weitere Schwächung des Judentums, da die großen Aljamas an Bevölkerung und damit an Einfluß verloren, ohne daß die neuen kleineren Zentren dies hätten ausgleichen können.

In der antijüdischen Propaganda tauchen auf der Iberischen Halbinsel nun Forderungen auf, daß man dem Judentum rasch ein Ende setzen müsse, indem man die Bemühungen zur Bekehrung der Juden intensiviere und den Druck auf sie verstärke. Diese offizielle Lesart kirchlicher Verlautbarungen wurde von zahlreichen Klerikern dahingehend interpretiert, daß man auch vor gewaltsamer Bekehrung nicht mehr zurückschrecken dürfe; denn es müsse den Rabbinern bekannt sein, daß der Messias inzwischen gekommen sei und es daher auch aus dem jüdischen Glaubensverständnis heraus keinen Grund mehr gebe, Jesus Christus als den Messias zu verleugnen.

Einer der Verfechter dieser radikalen Linie war der Sevillaner Erzdechant Fernando Martínez, der in zündenden Predigten die Gläubigen gegen die Juden aufhetzte und der nur mit Mühe von seinen kirchlichen Oberen in Schach gehalten werden konnte. Um den Kanonikus sammelte sich eine Gefolgschaft, die sich „matadores de judíos“ – Judentöter – nannten. Als sich 1390 eine günstige Gelegenheit bot, da der Stuhl des Erzbischofs vakant war und die Krone von einem unter Vormundschaft stehenden Minderjährigen getragen wurde, ließ Martínez seine Gefolgschaft losschlagen. Anfang Juni 1391 erfolgte der Überfall auf die Sevillaner Aljama³. Viele Juden – die Chronistik

spricht von 4000, was aber angesichts der Bevölkerungszahl der Stadt etwas zu hoch gegriffen sein dürfte – fielen dem Überfall zum Opfer; der größere Teil nahm unter Zwang das Christentum an, verlor aber durch die Plünderungen einen großen Teil seines Besitzes.

Das Beispiel Sevillas machte rasch Schule und löste allenthalben vergleichbare Aktionen aus, die zwar nach Norden zu an Gewaltsamkeit abnahmen, aber insgesamt eine große Zahl an Menschenopfern forderten, enorme Vermögensverluste zur Folge hatten und eine Welle von erzwungenen Konversionen auslösten. Auch auf das Königreich Aragón griff die Bewegung über und führte zur Zerstörung der Aljama von Valencia. Ebenso waren in Katalonien zahlreiche Opfer zu beklagen. Die Aljama von Barcelona wurde ebenfalls vernichtet. In einigen Gebieten vermochten rechtzeitige Schutzmaßnahmen der Autoritäten schlimme Übergriffe zu verhindern.

Die Bilanz des Jahres 1391 für das sephardische Judentum war tragisch: eine nicht eindeutig fixierbare, vermutlich sich auf einige tausend belauende Zahl von Toten; eine Fülle von zwangsbekehrten Juden, die nun kirchlicher Jurisdiktion unterstanden; zahlreiche Aljamas vernichtet und nicht faßbare Vermögensverluste. Die Historiker jener Epoche stimmen darin überein, daß mit dem Pogrom von 1391 das Judentum seine herausragende wirtschaftliche und geistige Stellung in Spanien verloren hatte und sich von diesem Rückschlag nicht mehr erholte.

Hier zeichnet sich bereits die Grundkonstellation für den letzten Akt des Dramas ab, die nach weiteren 100 Jahren zur Vertreibung der Juden führen sollte: massiver kirchlicher Druck auf das Judentum selbst und seine Beschützer, das Königtum; das Judentum als Objekt von Propaganda in den inneren Auseinandersetzungen der christlichen Reiche der Halbinsel mit dem Ziel, politische Gruppeninteressen gegen das Königtum durchzusetzen; wirtschaftliche Schwächung des Judentums nicht zuletzt durch die gestiegene Zahl der Konvertiten, die Funktionen wahrzunehmen, die sie auch vorher schon innehatten; schließlich die Existenz einer zahlenmäßig sehr starken Gruppe von Konvertiten, die zwischen christlicher Militanz und jüdischer Religiosität hin- und hergerissen waren und deren Rechtgläubigkeit zunehmend von christlicher Seite mit Blick auf das weiterexistierende Judentum in Frage gestellt wurde. Es bleibt festzustellen, daß in dem Moment, in dem das Königtum dazu übergehen würde, mittels der Ver-

3 Vgl. Philippe Wolff, The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or not, in: Past & Present, 50 (1971), S. 4ff.

folgung der religiösen Homogenität seine Autorität gegenüber den verschiedenen Gruppen der ständisch gegliederten Bevölkerung durchzusetzen zu suchen, die Alternative „Zwangsbekehrung oder Vertreibung“ (wie sie Ferdinand und Isabella 1492 stellten) kaum zu vermeiden war. In jedem Fall läßt die Entwicklung seit dem 13. Jahrhundert eine zunehmende Verschärfung der antijüdischen Stimmung vor allem unter den breiteren Schichten der Stadtbevölkerung erkennen, die von Adel und Klerus in unterschiedlicher Form instrumentalisiert wurde. Gleichzeitig bedeutete die wirtschaftliche Schwächung des Judentums einen Verlust an Sicherheit, da die wirtschaftliche Vorrangstellung gerade in den neuen Techniken der Geldwirtschaft einen, wenn nicht den entscheidenden Garanten für den königlichen Schutz boten. Obwohl die Könige noch ausgangs des 14. und weiterhin im 15. Jahrhundert das Judentum schützten, finden sich in königlichen Urkunden doch immer häufiger Adjektive wie „perfide“ und „pervers“ im Zusammenhang mit auf die Juden bezogenen gesetzlichen Bestimmungen. An dieser Ausgangslage konnten besonnene christliche Stimmen – wie die des Heiligen Vinzenz Ferrer, eines katalanisch-valencianischen Dominikaners – wenig ändern. Ferrer hatte die Zwangsbekehrungen aus dem Jahre 1391 als null und nichtig erklärt und erkannte weiterhin nur das Mittel einer beharrlichen Überzeugungsarbeit als einzig möglichen Weg zur Christianisierung der Juden an.

V. Die Juden in der innerspanischen Auseinandersetzung

Kurz darauf wurde in Kastilien die antijüdische Gesetzgebung radikal verschärft. In den Gesetzen von Ayllón aus dem Jahre 1412 wurde die rigorose Ghettoisierung der Juden verordnet, Aljamas und christliche Wohnviertel sollten künftig streng getrennt sein, und den Juden wurde das Verlassen ihrer Viertel nur noch während des Tageslichtes gestattet. Ihr Rechtsstatus wurde definitiv als inferior, unfrei und elend („miserable“) charakterisiert, womit sie auf eine Stufe mit Bettlern, Vagabunden und sozial diskriminierten Berufsgruppen gestellt wurden. Sie mußten lange Haare und Bart tragen als sichtbarer Ausdruck von Unreinheit. Außerdem durften sie nur noch billige und dunkelfarbige Stoffe zur Kleidung benutzen und mußten definitiv das runde gelbfarbige Erkennungszeichen tragen.

Zahlreiche Berufe wurden ihnen zur Ausübung verboten, z. B. Steuerpacht und Finanzverwaltung, der Beruf des Arztes, des Chirurgen, Pharmazeuten, sämtliche Berufe im Textilgewerbe, der Schreinerei, der Metallver- und -bearbeitung (mit Ausnahme des Schmuckgewerbes), Schusterei, Drechselei, Fleischerei und sogar der Handel. Wären diese Gesetze rigoros angewandt worden, so wäre den Juden kaum noch ein Berufszweig offen gestanden, mit dem sie sich ihren Lebensunterhalt hätten verdienen können. Immerhin künden diese Gesetze von der Tendenz, die Bestätigungsmöglichkeiten der Juden radikal zu beschränken und sie sozial weitestgehend auszugrenzen. Die Bekehrungsbemühungen wurden freilich zunächst auf friedlichem Wege fortgesetzt, so daß es etwa in Aragón zu neuen Religionsgesprächen kommen konnte, die freilich davon ausgingen, daß es nur darauf ankomme, den Juden die Richtigkeit des christlichen Glaubens zu beweisen, indem man ihnen bewies, daß in ihrer eigenen schriftlichen Überlieferung die Hinweise auf Jesus Christus als den Erlöser enthalten seien.

Unter dem auf die Stärkung der königlichen Autorität bedachten König Johann II. von Kastilien und seinem Günstling Alvaro de Luna verbesserte sich die Lage der Juden wieder etwas, als einer von ihnen Einfluß auf Luna gewann; es gelang sogar, ein eigenes Rechtsstatut vom König genehmigt zu bekommen, das das Innenleben der Aljamas regelte. Wieder wurden die jüdischen Gemeinden in die inneren Machtkämpfe in Kastilien hineingezogen, als sich eine Adelskoalition gegen den starken Mann König Johanns II., Alvaro de Luna, formierte, die mit antijüdischen Parolen den Beistand der Städte zu gewinnen suchte. Antisemitismus war inzwischen ein Mittel, mit dem man die städtischen Eliten ebenso wie die breiteren Volksschichten mobilisieren konnte. Als Luna von der Adelsfronde gestürzt war, verschlechterte sich die Position der Juden erneut, gab es doch für sie zunehmend nur noch die Alternative, sich an einen starken König anzulehnen und dessen Autorität stützen zu helfen oder in die Fraktionskämpfe im Inneren des Königreiches hineingezogen und von den sich bekämpfenden Parteien nach Belieben instrumentalisiert oder gar verfolgt, zumindest aber finanziell geschröpft zu werden.

Diese Situation wiederholte sich weitgehend unter König Heinrich IV. In den Fraktionskämpfen, die sich dabei in Kastilien abspielten, waren freilich Heinrichs Halbschwester Isabella und ihr späterer Gemahl Ferdinand von Aragón bereits Parteien, die jeweils spezifische Interessen verfochten: Isabella strebte nach der umstrittenen Thronfolge,

nachdem die Legitimität von Heinrichs IV. Tochter Johanna in Zweifel gezogen worden und ihr Bruder Alfons frühzeitig gestorben war; Ferdinand und sein Vater Johann II. von Aragón, aus einer Seitenlinie des Hauses Trastámara, sahen sich hingegen in Aragón städtischen und adeligen Frondebewegungen gegenüber, während sie zugleich bestrebt waren, die dynastischen Probleme der kastilischen Trastámaras für sich auszunutzen. Eine pikantes Detail am Rande war, daß Ferdinand, der jüngere Sohn Johanns II. von Aragón aus dessen Verbindung mit einer Tochter des adeligen kastilischen Magnaten Enriquez, des Admirals von Kastilien, über seine mütterliche Linie selbst aus einer Konvertitenfamilie stammte.

Der Blick auf die historische Entwicklung zeigt, daß sich seit dem großen Reconquista-Vorstoß in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts – zu dem jüdische Financiers erheblich beigetragen hatten – die Situation der Juden sich schubweise verschlechterte. Prinzipiell war schon ausgangs des 14. bzw. zu Beginn des 15. Jahrhunderts eine Situation gegeben, die eine Vertreibung bzw. Zwangsbekehrung der Juden als kurz bevorstehend hätte erwarten lassen. Ist es Zufall, daß die Verschlechterung der Situation der Juden nach den letzten großen Reconquista-Erfolgen im 13. Jahrhundert und die Vertreibung nach dem Ende der Reconquista, kurz nach dem Fall des letzten Maurenreiches im Jahre 1492, erfolgte? Hat die Vertreibung eher damit zu tun, daß sich ähnlich wie im 13. Jahrhundert auch im ausgehenden 15. Jahrhundert in Spanien wieder eine religiös-kirchliche Reformbewegung mit „fundamentalistischer“ Ausrichtung beobachten läßt, die in der breiten Schicht der Stadtbevölkerung zu einem neuen Schub des religiösen Fanatismus führte? Spielten politische Gründe im Kräftespiel zwischen Königtum, Adel und Städten die entscheidende Rolle für den Vertreibungsbeschluß? Oder sind, wie ebenfalls behauptet wurde, eher soziale Gründe dafür maßgebend gewesen? Gaben letztlich die Conversos als zahlenmäßig starke, religiös unsichere und sozial aufstrebende Gruppe den Ausschlag für die Vertreibung, wie ebenfalls behauptet wird? Letztlich wird man wohl fragen müssen, welche neuen Konstellationen sich während der Regierungszeit der Katholischen Könige beobachten lassen, die eventuell die Vertreibung erklären könnten⁴.

4 Die Literatur zur Vertreibung der Juden ist sehr umfangreich. Sie wird resümiert in dem bereits genannten Werk von L. Suárez Fernández (Anm. 2); eine neuere Darstellung in deutscher Sprache bietet Ludwig Vones, *Die Vertreibung der spanischen Juden 1492: Politische, religiöse und soziale*

VI. Die neue Religionspolitik der Katholischen Könige

Blickt man zunächst auf die Politik der Könige gegenüber den Juden, so lassen sich kaum Änderungen gegenüber vorangehenden Regierungsepochen beobachten. Die Könige sicherten den Juden – wie schon zuvor – ihren Schutz zu, verschärfen jedoch wieder einmal die einschränkende Gesetzgebung. Dies geschah jedoch nur in einer Form, die auf striktere Beachtung der früheren Diskriminierungsgesetzgebung abzielte. Wiederum auf Forderung der Städte (anlässlich der Cortes-Tagungen von Madrigal, 1476, und Toledo, 1480) wurden Anti-Wucher-Bestimmungen erlassen, die wie bisher schon die Form des abgezinsten Kredits einzuschränken versuchten. Die Städte ersuchten weiter darum, mit den Judenvierteln nach Gutdünken verfahren zu dürfen, was von den Königen jedoch abgelehnt wurde. In Toledo wurde, wie schon so oft, die strikte Trennung von Aljamas und christlichen Wohngebieten gefordert. Dieses Mal wurde aber festgelegt, daß diese Maßnahmen innerhalb von zwei Jahren in präzise festgelegter Form durchgeführt werden sollten. Weiterhin wurde auf dem Wege der staatlichen Schuldenreduzierung eine Reihe von Krediten, die Heinrich IV. bei jüdischen Geldgebern aufgenommen hatte, für null und nichtig erklärt; von dieser Maßnahme war in noch höherem Maße der Teil des Adels betroffen, der im gerade abgeschlossenen Erbfolgekrieg auf der gegnerischen Seite gestanden hatte. Ansonsten bedienten sich die Könige nach wie vor jüdischer Mitarbeiter im Bereich der Finanz- und Steuerverwaltung, und Königin Isabella nahm die Dienste jüdischer Ärzte in Anspruch⁵.

Neu war jedoch die Entschlossenheit, mit der die Könige die Wiederherstellung der inneren Ordnung betrieben, und zwar im zivilen wie im religiös-kirchlichen Bereich. Wurde im zivilen Bereich unter persönlichem Einsatz der herrscherlichen Autorität der Adel befriedet und mit dem Aufbau der Santa Hermandad eine Organisation zur Sicherung des Landfriedens eingerichtet – die zwar an mittelalterliche Vorbilder anknüpfte, aber von den Städten bezahlt und von der Krone kontrolliert wurde –, so erfolgte im religiös-kirchlichen Bereich ebenfalls die Wiederbelebung einer alten Organi-

Hintergründe, in: Hans Hermann Henrix (Hrsg.), *1492–1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens*, Aachen 1992, S. 13 ff.

5 Zu der Politik der Katholischen Könige gegenüber den Juden vgl. die Literatur in Anm. 1.

sation unter neuen Vorzeichen, nämlich der Inquisition. Die alte Inquisition war ein reines Kirchengericht gewesen, das im Verlauf des Spätmittelalters in Verfall geraten war. 1478 erreichten die Könige von Papst Sixtus IV. eine Bulle, die ihnen die Ernennung von Inquisitoren gestattete. In der Folgezeit wurde in ganz Spanien ein Netz von Inquisitionsgerichten aufgebaut, das einer zentralen Ratsbehörde, dem „Consejo de la Suprema y General Inquisición“, mit einem Generalinquisitor an der Spitze unterstand. Generalinquisitor und Mitglieder des Rates wurden von der Krone ernannt.

Die Wiedererrichtung der Inquisition richtete sich in erster Linie gegen die der religiösen Abweichung verdächtigen Christen, vor allem die Conversos. Die Gerichte funktionierten auf der Basis von Denunziation und geheimer Prozesse; zwar konnten die Angeklagten nur nach einem Geständnis verurteilt werden, aber angesichts des Einsatzes der Folter zur Erlangung von Geständnissen war dies kaum mehr als eine Staffage. Nach der Regierungszeit Johanns II. und Heinrichs IV. war dies ein erneuter Versuch, ein Staatskirchentum aufzubauen – mit dem Unterschied allerdings, daß der Versuch dieses Mal erfolgreich sein sollte. Der Grund für all diese in ihrer alltäglichen Konsequenz drastischen Maßnahmen war, daß in den vorangegangenen Bürgerkriegen die öffentliche Ordnung empfindlich gestört worden und die kirchliche Organisation in offenem Verfall begriffen war. Niedrige geistige und moralische Standards des Klerus, geringe Kirchendisziplin der Geistlichkeit und der Gläubigen waren, ungeachtet gleichzeitig zu beobachtender religiöser Intoleranz, an der Tagesordnung.

Von Interesse, wenngleich wenig beachtet, ist, daß die Inquisition ihre Tätigkeit in Andalusien (Sevilla) aufnahm. Andalusien war die Region, die im Erbfolgekrieg abseits von den beiden Parteien gestanden hatte, in der mächtige Adelsclans miteinander in heftigen Auseinandersetzungen um die Kontrolle der Städte lagen, und wo diese sich gegenüber der Königsgewalt ziemlich autonom gebärdeten. Zugleich war Andalusien eine strategisch wichtige Region, bildete es doch die Grenze zu dem letzten Maurenreich Granada. Den Adel Andalusiens hatten die Könige durch ihre persönliche Präsenz befriedet und dabei die Tradition des persönlichen Königgerichts wiederbelebt, was darauf hindeutet, daß Andalusien in den Augen der Herrscher die Problemregion par excellence darstellte. Im Herbst 1480 nahm das Inquisitionstribunal in Sevilla seine Arbeit auf; als erstes beugten sich ihm nach einem Bericht des Chronisten Pulgar 15 000 Conversos, die vermittels einer Buße

mit der Kirche ausgesöhnt wurden, da sie sich den propagierten Gnadenedikten unterworfen hatten. 1481 begann die erste Prozeßwelle, in deren Verlauf nach zeitgenössischen Berichten ca. 500 Personen in einem „Autodafé“ verbrannt worden sein sollen.

Spätestens zu diesem Zeitpunkt war klar, daß die Inquisition mit aller Schärfe gegen religiöse Abweichungen vorgehen würde, was im ganzen Lande zu Angst und Schrecken und zur Emigration zahlreicher Conversos führte. Gleichzeitig mußte damit offenkundig werden, daß die Könige in ihrer Religionspolitik mit allem Nachdruck vorzugehen gewillt waren. Innerhalb des christlichen Glaubens tolerierte man zwar eine große Bandbreite theologischer Strömungen, aber alles, was der Abweichung in Richtung Judentum verdächtig war, wurde gnadenlos verfolgt. Die Könige setzten mithin stark auf die radikale Strömung innerkirchlicher Erneuerungsbestrebungen, wie u. a. auch ihre Begünstigung des Aufstiegs des aus einfachen Verhältnissen stammenden Kardinals Cisneros erkennen läßt. Dieser trieb schon früh mit Unterstützung der Könige die innerkirchlichen Reformbestrebungen, etwa in den Bettelorden, voran oder begünstigte sie zumindest.

VII. Die Inquisition und die Vertreibung

Die neue Inquisition wandte sich schon bald und sehr polemisch gegen das Judentum, für das sie zwar nicht zuständig war, dessen Existenz sie aber als Bedrohung der Rechtgläubigkeit gerade der Conversos ansah. Unter dem Vorwand, daß die von den Cortes von Toledo verfügten Segregationsbestimmungen in Andalusien nicht in dem vorhergesehenen Zeitraum durchgeführt worden seien, verfügte die Inquisition bereits 1482 die Ausweisung aller Juden in den Bistümern Córdoba, Sevilla und Cádiz. Rechtlich begründete sie diese Maßnahme mit Bezug auf frühere Papstbulen, die die Ghettoisierung der Juden rigoros vorschrieben. Zur Begründung wurde darauf verwiesen, daß das Fortbestehen der jüdischen Aljamas die religiöse Orthodoxie gefährde. Die Krone beugte sich überraschenderweise diesem Vorgehen und verfügte lediglich, daß den andalusischen Juden eine Frist von 6 Monaten eingeräumt werden solle, um sich in anderen Teilen des Herrschaftsgebietes der Könige niederzulassen. Den Vertriebenen wurde zwar ihr Besitz und ihre persönliche

Unversehrtheit garantiert, doch bedeutete dies de facto erhebliche finanzielle Einbußen für die Betroffenen. Inwieweit diese Maßnahme weitere Bekehrungen zum Christentum zur Folge hatte, ist nicht belegt. Die vertriebenen Juden siedelten sich in benachbarten Zonen Extremaduras und Neukastiliens an.

Spätestens von diesem Zeitpunkt an war die völlige Vertreibung der Juden nicht mehr auszuschließen, auch wenn Zeitpunkt und Umstände des Dekrets 1492 selbst für die Betroffenen überraschend kamen. Die Zeichen mehrten sich gleichwohl schon Mitte der achtziger Jahre. Nachdem der Inquisitor von Aragón durch ein Attentat von Conversos ermordet worden war, wurde die Auflösung der Aljama von Zaragoza und der von Albarracín verfügt: Die Sepharditen wurden wieder zu Prügelknaben für die Vergehen anderer. Während des von 1482 bis 1492 dauernden Krieges gegen Granada war eine radikale Maßnahme gegen die spanischen Juden nicht zu erwarten, zumal eine Reihe von ihnen nach wie vor wichtige Funktionen bei Hofe ausübte. Dennoch erscheint zumindest aus der Rückschau klar, daß im Gegensatz zu ihren Vorgängern die Katholischen Könige entschlossen waren, das Kirchen- und Glaubensproblem in ihrem Sinne zu lösen, und daß daher die Gefahr für das Judentum so groß wie kaum je zuvor war.

Die Betroffenen, an die prekäre und unsichere Existenz in Spanien gewöhnt, mochten allerdings nicht an die Bedeutung dieser Vorzeichen glauben, zumal ihre Geschäfte und Rechtsstreitigkeiten von den Kronbehörden mit selten gekannter Korrektheit und im Sinne der geltenden Gesetze von den zentralen Kronbehörden und den Monarchen selbst behandelt wurden. Sie übersahen darüber verständlicherweise, daß unter den neuen Herrschern die Religions- und Kirchenfrage zu einem zentralen Punkt der Staatsraison geworden war: Der Glaube sollte die religiös, ethnisch und verfassungsrechtlich so verschiedenen strukturierten Völker der nur durch Heirat (im Falle Kastiliens und Aragóns) bzw. Personalunion (im Falle beider Königreiche) vereinigten Gebiete zu einem Ganzen schmieden.

Gleichwohl scheinen schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Teile des Judentums an eine Zukunft in Spanien nicht mehr geglaubt zu haben. Es gibt Anzeichen, daß sich ein kontinuierlicher Auswanderungsprozeß in Richtung Orient und Nordafrika vollzog, da die Zahl der steuerpflichtigen Juden zurückging, ohne daß Anzeichen für eine massive Konversionsbewegung festzustellen sind. Freilich stand aufgrund der Beschränkungen

der Bewegungsfreiheit und der Kosten diese Möglichkeit nur wohlhabenden Juden offen. Diese Bewegung scheint sich mit dem rigorosen Vorgehen der Inquisition verstärkt zu haben, als auch viele Conversos aus Spanien flohen.

Unmittelbar vor der Ausweisung fand 1490/91 ein spektakulärer Prozeß in Toledo statt, in dem Juden der Hexerei, religiöser Sakrilege und vor allem des Ritualmordes beschuldigt wurden. Es handelte sich um den berühmten Fall des „niño de la guardia de Toledo“, in dem ein gefangener Konvertit einem sich als Rabbiner ausgebenden Untersuchungsrichter gestanden haben soll, am Karfreitag des Jahres 1479 in Toledo an der Opferung eines christlichen Kindes teilgenommen zu haben. Der Beschuldigte widerrief das Geständnis seiner Teilnahme und sagte öffentlich aus, daß er über das Ereignis lediglich von einem zuverlässigen Zeugen gehört habe. Die umfangreichen Prozeßakten erwecken den Eindruck, daß nichts bewiesen werden konnte; die Bedeutung des Falles wird jedoch darin deutlich, daß sich schon bald in Spanien der Kult des „Santo Niño de la Guardia“ ausbreitete. Es muß freilich dahingestellt bleiben, ob dieser spektakuläre Prozeß gewissermaßen der Tropfen war, der das Faß zum Überlaufen brachte.

Am 20. März 1492 präsentiert der Generalinquisitor Fray Tomás de Torquemada den Königen den Text des Ausweisungsdekretes, das von ihnen am 31. März unterzeichnet und in Granada sowie anschließend in allen Städten beider Kronen verkündet wurde⁶. Mit der Begründung, daß der Umgang mit Juden „schlechte Christen“ zu jüdischen religiösen Praktiken verleite, wurde angeordnet, daß alle Juden vier Monate Zeit hätten, um nach Verkauf ihrer Besitzungen das Land zu verlassen. Sie könnten ihre Liegenschaften entweder veräußern oder mit ihrer Veräußerung andere beauftragen; sie dürften ihre bewegliche Habe mit sich führen, jedoch mit Ausnahme von Edelmetall und Geld, deren Ausfuhr aus dem Königreich generell verboten sei.

Über die Adelsfamilie der Mendoza versuchten die Juden, eine Rücknahme des Dekrets zu erreichen, doch vergeblich. Obwohl das Dekret die Möglichkeit der Bekehrung nicht erwähnte, war doch allseits bekannt, daß eine Bekehrung zum Christentum das Vertreibungsdekret außer Kraft setzen würde. Von den vier rabbinischen Oberhäuptern der Sepharditen der Halbinsel machten drei mit ihren Familien von der Möglichkeit Gebrauch und

6 Vgl. die deutsche Übersetzung des Dekretes, in: H. H. Henrix (Anm. 4), S. 121 ff.

traten zum Christentum über, allen voran der Ober-
rabbiner Abraham Seneor, als dessen Taufpaten
die Könige sich selbst zur Verfügung stellten. Als
Don Fernán Pérez Coronel besetzte Seneor an-
schließend eine Stelle im Stadtrat von Segovia und
im königlichen Rat. Darüber hinaus erlangte er die
Position eines Schatzmeisters des Thronfolgers Jo-
hann.

Wie hoch die Zahl der Bekehrungen war, läßt
sich nicht mit Sicherheit sagen, doch scheinen sie
nicht unerheblich gewesen zu sein. Generell gilt,
daß die Zahlenangaben über die vertriebenen Ju-
den und die zurückbleibenden Conversos stark
voneinander abweichen. Ging man früher von
100 000–200 000 vertriebenen Sepharditen aus, so
kommen jüngere Forschungen zu dem Ergebnis
von ca. 40 000–50 000, die über die Levanteküste,
die Guadalquivirmündung und die kantabrische
Küste nach Nordafrika, in den Orient, nach Por-
tugal und in den Nordseeraum emigrierten⁷.
Viele der Emigranten kamen übrigens bald wie-
der nach Spanien zurück und ließen sich im Nach-
hinein noch taufen.

Ungeachtet der königlichen Schutzbestimmungen
für die Auswandernden verloren diese doch er-
hebliche Teile ihres Vermögens an Spekulanten,
die sich die Notlage der Vertriebenen zunutze
machten. Die nahezu generalstabsmäßig geplante
Operation der Vertreibung war nach Ablauf der
vier Monaten weitgehend abgeschlossen. Etwa
zehn Tage nachdem die Flotte des Kolumbus Pa-
los verließ, verließen die letzten Juden Spanien,
nachdem noch eine kürzere Fristverlängerung be-
willigt worden war in Anbetracht der zeitlichen
Verzögerung bei der Verkündigung des Dekrets
im Königreich.

Die Vertreibung brachte für die Betroffenen einen
tragischen Einschnitt in ihrem und ihrer Familien
Leben, denn es war eine Art Exodus und nicht nur
eine simple Auswanderung. Das Schicksal der Be-
troffenen rührte selbst die Zeitgenossen, wenn man
dem im Grunde antijüdisch gesonnenen Chronisten
und Zeitzeugen Andrés Bernaldez Glauben schen-
ken will, der schreibt: „Sie zogen aus dem Land
ihrer Geburt, Junge und Erwachsene, alte Männer
und Kinder, zu Fuß, auf Eseln oder anderen Tieren
reitend und in Wagen . . . Sie zogen über die Stra-
ßen und Felder mit großer Mühsal und Mißge-
schick, manche zusammenbrechend, einige wieder
aufstehend, einige sterbend, andere (Frauen) ka-

men nieder, andere wurden krank, so daß es keinen
Christen gab, der nicht Mitleid mit ihnen fühlte . . .
die Rabbis ermutigten sie und ließen die Frauen
und Kinder singen, Trommeln und Tamburine
schlagen, um das Volk aufzurichten. Und so zogen
sie fort aus Kastilien.“⁸ Berücksichtigt man noch die
innerfamiliären Spannungen zwischen zur Konver-
sion tendierenden oder diese vollziehenden und
zum Festhalten an ihrem Glauben entschlossenen
Menschen, so kann man ermessen, welche Tragik
diesen Exodus begleitete.

Das religiöse Problem auf der Iberischen Halbinsel
war damit aber noch nicht entschärft. Wenige Jahre
später wurde den Granadiner Mauren dieselbe Al-
ternative wie den Juden gestellt: Auswanderung
oder Bekehrung zum Christentum. Die religiöse
Homogenität des sich imperial entfaltenden Spa-
nien wurde offenbar als Vorbedingung für das Aus-
greifen nach neuen politischen Ufern angesehen.
Die noch vor der Jahrhundertwende einsetzende
Eroberung des Königreichs Neapel und die Expan-
sion in Amerika waren die schon früh sichtbaren
Folgen dieser Politik. Berücksichtigt man, daß
schon wenige Jahrzehnte später am Hofe des in
Spanien erzogenen Habsburger Kaisers Ferdinand
Spanisch gesprochen wurde, so wird der Bezug von
Nebrijas Grammatik des Spanischen zu den Ereig-
nissen von 1492 deutlich.

Einerseits läßt sich nicht bestreiten, daß die Ver-
treibung der Juden aus primär religiösen Gründen
erfolgte; andererseits aber verdeutlichen die im
16. Jahrhundert zu beobachtenden Diskriminie-
rungsmechanismen gegenüber den Konvertiten –
wie sie sich in den sogenannten Statuten der Bluts-
reinheit („estatutos de limpieza de sangre“⁹) fin-
den, die versuchten, Abkömmlingen von Juden den
Zugang zu öffentlichen Ämtern und Ehrungen zu
verwehren – deutlich werden, daß neben den reli-
giös-politischen Gründen auch soziale Gründe eine
Rolle gespielt haben müssen. Denn die Statuten
sollten den Aufstieg einer sozial und wirtschaftlich
erfolgreichen Bevölkerungsgruppe verhindern.
Gleichzeitig lassen sie nunmehr eindeutig erken-
nen, daß in den antijüdischen Ausbrüchen der Ver-
gangenheit die Wurzeln des modernen Rassismus
zu suchen sind, der sich bald schon gegenüber
außereuropäischen Völkern bemerkbar machte. So
wie Spanien einerseits die globalen Europäisie-
rungsprozesse der Neuzeit mit seiner überseeischen
Expansion auslöste, so stand es auch am Beginn der

7 Vgl. dazu Henry Kamen, *The Mediterranean and the Ex-
pulsion of Spanish Jews in 1492*, in: *Past & Present*, 119
(1988), S. 30 ff.

8 Vgl. J. N. Hillgarth (Anm. 1), Bd. 2, S. 451.

9 Vgl. Albert Sicoff, *Les controverses des statuts de
„pureté de sang“ en Espagne du XVe au XVIIe siècles*, Paris
1960.

Geschichte des europäischen Rassismus, wenn gleich die Anlagen dazu allenthalben in Europa vorgegeben waren.

Spanien wurde von seiner Vergangenheit freilich bald eingeholt, waren die vertriebenen Sepharden doch nicht unerheblich am Aufstieg der Niederlande und seines Kolonialrechts beteiligt und spielten in der Entwicklung der karibischen Plantagenwirtschaft eine wichtige Rolle, so daß sie mittelbar

an Spaniens Niedergang mitarbeiteten¹⁰. Das Jahr 1992 bietet mithin Anlaß, generellen Entwicklungen der Neuzeit innerhalb wie außerhalb Europas zu gedenken, und die Komplexität dieser verschiedenen 500jährigen Gedenkanlässe sollte somit eher Anlaß zu Nachdenklichkeit als zur unkritischen Rückschau geben.

¹⁰ Vgl. Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford 1985.

Aus der Diaspora ins Exil: Der doppelte Ursprung der Sefarden

Zur Psychodynamik von Heimatlosigkeit
und vergangenheitsorientierter Identitätsbildung

500 Jahre in der Fremde – und doch hielten die Sefarden an der Kultur ihrer einstigen Heimat fest. Sprache, Musik, Brauchtum, Kleidung, Lebensweisen waren spanisch. Noch 500 Jahre nach ihrer Vertreibung von der Iberischen Halbinsel gelang es den Sefarden, ihre kulturelle und sprachliche Identität zu bewahren. Durch die jüdischen Gemeinden von Rhodos und Saloniki, Konstantinopel und Venedig ging eine Trennlinie. Sie zu übertreten, war tabu. Sefardische und aschkenasische Juden – jene, die Anfang des 16. Jahrhunderts aus Spanien geflüchtet waren, und ihre Nachbarn, die nach den Pogromen aus Ost- und Mitteleuropa zuwanderten, auf halbem Weg nach Palästina Halt machten, nicht zu vergessen die dritte Gruppe derer, die bereits ansässig war – vermischten sich nicht. Enklaven mit Spaniolisch sprechenden Gemeinschaften, die von Exilierten abstammten, fanden sich noch bis zum Einmarsch der Nationalsozialisten. Die löschten die einst blühenden sefardischen Gemeinden aus, als sie, ungeachtet ihrer Herkunft, Juden zusammentrieben, deportierten und in den Vernichtungslagern ermordeten.

Bei der Betrachtung anderer Völkergemeinschaften, von denen sich nach der Einwanderung in andere Kulturen rasch alle Spuren verlieren, weil sie aufgesogen wurden und sich assimilierten, stellt sich die Frage, wie es möglich war, daß die Sefarden so lange an ihrer kastilianischen Identität festhielten, die sie, ohne je wieder den Fuß in das katholische Spanien setzen zu können, von ihren Vorfahren übernahmen.

I. Geschichtliche Hinführung

Die Geschichte der spanischen Juden, der Konvertiten und die Geschichte der Inquisition ist auch eine Geschichte der Angst vor Überfremdung und der Abwehr von Modernität. Ihren deutlichsten Niederschlag fand sie in der Doktrin der Blutreini-

heit, der „limpieza de sangre“¹, die von der spanischen Krone und der Katholischen Kirche in die Welt gesetzt wurde, um den Einfluß der Neuchristen, der konvertierten Juden, verächtlich „marranos“, „Schweine“, genannt, zu brechen. Damit sollte nicht nur die Einheirat einer ursprünglich nicht-christlichen Volks- und Religionsgemeinschaft in den katholischen spanischen Adel, sondern auch die Entstehung eines wirtschaftlich unabhängigen, zu Klerus und Krone in Rivalität tretenden Mittelstandes unterbunden werden. An der Wiege der spanisch-katholischen Nation stand das Verbot der Vermischung, stand die Politik des christlichen Gottesstaates gemäß der Devise: „unum ovile et unus pastor“ (eine Herde und ein Schäfer).

Es gehört zu den nachfolgend analysierten kulturgeschichtlichen Ungereimtheiten, daß ausgerechnet die von der Forderung der Blutreinheit – jenem spätmittelalterlichen Vorläufer der Rassenbiologie – vertriebenen Juden diese Doktrin als seelenverwandt übernahmen. Eine bis heute weitgehend ungebrochene Endogamie war die Folge, die gleichwohl Identitätsbildung und Überleben der sefardischen Volksgruppe im Exil sicherte.

Fast eine Viertel Million Sefarden machte sich Anfang des 16. Jahrhunderts auf den gefährlichen Weg ins Exil; auf jene Wanderschaft der vielen Etappen, die nur für eine verschwindend geringe Zahl der Nachkommen Rückkehr nach Spanien bedeutete, wie sie heute durch das spanische Rückkehrgesetz für Nachkommen spanischer Juden möglich wäre. Sefardische Gemeinden entstanden im gesamten Mittelmeerraum, in Mittelasien und Palästina und in Nordeuropa. Mit dem Zerfall des Ottomanischen Reiches, mit der Kolonisierung Amerikas, wurde auch die Neue Welt, insbesondere die Pazifikküste, zur „Anlegestelle“. Neben dem Beitrag der protestantisch-calvinistischen Tradition mit ihrer ausgeprägten, sich im

1 Allerdings erlangte das „Estatutos de Limpieza de sangre“ erst Mitte des 16. Jahrhunderts Gesetzeskraft. Die Überprüfung der Blutreinheit wurde bis zum Ende der Inquisition im Jahre 1834 vorgenommen.

Diesseits verwirklichenden Leistungsethik, wie sie von Max Weber beschrieben wurde, wird nunmehr auch die sefardisch-jüdische Tradition erkennbar als Katalysator des sich herausbildenden Kapitalismus.

II. Facetten der Vergangenheitsorientierung: die sefardische Identität

Mystik und Poesie, Religionsphilosophie und Diätanweisungen, Romanzen und Balladen gehören zur jüdisch-spanischen Hochkultur, an denen die Sefarden im Exil über ein halbes Jahrtausend mit unverbrüchlicher Treue festhielten. Der Baum, der das Leben der Sefarden symbolisiert, ist mit Wurzeln und Stamm fest im Boden der Vergangenheit verankert, und auch seine Blätter sinken, während sie auf dem Boden vermodern, zurück in die Vergangenheit. Das Kennzeichen des sefardischen Exils ist ein beharrliches Festhalten, ja eine trotzig anmutende Treue zu den Sitten und Gebräuchen, der Nationaltracht und der Kochkunst Spaniens. In Liturgie und Philosophie, in Werken, die noch heute als Klassiker der jüdischen Literatur anerkannt werden, entfaltete sich sefardische Universalität. In der Volksdichtung, in der Musik mit ihren von Sehnsucht getragenen Wiegenliedern und Romanzen dagegen klingt auch vorwurfsvolle Gekränktheit an, wie sie für Verstoßene typisch ist; die Botschaft vom ungerechten Urteil und dem unschuldigen Opfer – sie wird in unzähligen Balladen verbreitet. Hinter der Klage über die verlorene Liebe, über Treue und Selbstverleugnung, Verrat, Aufopferungsbereitschaft und Reue schimmert die Sehnsucht nach dem verlorenen Heimatland.

Identität, die innere Verwurzelung, die Bindungen der sefardischen Seele beruhen auf Bildern eines Gestern, das nie persönlich erfahren wurde. Traditionsverbundenheit steht im Mittelpunkt dieser Identität und wird Grundlage der Geistes- und Lebenshaltung, die von den Mitgliedern der sefardischen Gemeinschaft im Laufe Geschichte herausgebildet und aufrechterhalten wurde. Jüdische Identität zeichnet sich dadurch aus, daß in ihr religiöse und nationale Elemente verschmolzen sind. Sie umfaßt dabei sowohl Zuschreibungen durch andere, die bestimmen, „was ich bin“, als auch die Dimension der Selbstbeschreibung: „Wie ich mich als Individuum und als Gruppe bestimme und wie ich gerne sein will.“

Persönliche und ethnische Identität beschreiben gleichermaßen, wie ein Individuum oder eine Gruppe von den anderen, Fremden gesehen wird. Dabei verschmelzen die Selbst-Ideale des einzelnen mit den Positiv- und Negativ-Bildern des Kollektivs. Erik Erikson definiert Identität als Bereitschaft, bestimmten Werten anzuhängen, die zum Band werden, „das den einzelnen Menschen mit den von seiner einzigartigen Geschichte geprägten Werten seines Volkes verbindet... Der Begriff ‚Identität‘ drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfaßt.“² Und weiter: „Jede Einzelerfahrung, die ein Mitglied einer dieser Gruppen machte oder die von Mitgliedern beider Gruppen geteilt oder diskutiert wurde, mußte natürlich hinsichtlich ihres Ortes auf den Koordinaten der beiden ineinandergreifenden Lebenspläne definiert werden.“³

Getragen vom Grundbedürfnis jedes Menschen, sich zu einer Familie und Gruppe zugehörig zu fühlen und Ängste abzuwehren, stehen im Mittelpunkt jeder Identität die Identifikationen. Ich-Identität entsteht als allmähliche Integration unterschiedlicher Identifikationen, die sowohl die Sprache und andere Attribute der eigenen sozialen Gruppe, etwa Symbole des gemeinsamen Schicksals, aber auch Attribute aus der Mehrheitsgesellschaft wie Erziehungsideale und Weltanschauungen enthalten.

Woraus bestanden die zentralen Identifikationen der „Sefardim“, was verband einen marokkanischen Juden mit einem türkischen, der im osmanischen Reich lebte, einen Nachkommen einer Marranenfamilie in Amsterdam mit einem Sefarden in Bordeaux oder Venedig? Es war die kollektive unbewußte Fantasie über die Vergangenheit, die dem Familienroman gleichkam, wie ihn Sigmund Freud als kennzeichnend für das gemeinsame Fantasieren in Familien mit unbewältigten Konflikten beschreibt. Die Konstruktion der eigenen Vergangenheit und der Vergangenheit der Gruppe erscheint dabei als Ziel des gemeinsamen Fantasierens.

„Der Mensch muß als eingebettet in eine zeitliche Matrix gesehen werden, die er nicht selbst geschaffen hat, die aber eigentümlich und subtil auf etwas von ihm selbst Geschaffenes bezogen ist – nämlich

2 E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1991, S. 124.

3 Ebd., S. 16.

auf seine Auffassung von der Vergangenheit als Bestimmung seiner selbst.“⁴

In jeder Generation mußte die Vertreibung, das Vertriebenwerden und Verlassen des Mutterlandes, die Wahl des Eigenen und das Ausschlagen des Fremden und seiner fremden Religion – um den Preis des Bleiben-Dürfens – auf der Ebene der Fantasie aufs Neue erfahren und inszeniert werden. Nur so konnte jeder einzelne der Gemeinschaft sich persönlich mit dem Schicksal seines Volkes identifizieren.

Mit welchen Strategien gelang es den sefardischen Gemeinschaften, die Identifikationen mit der eigenen Geschichte in jeder Generation lebendig zu halten? Zunächst fällt der exzessive Ahnenkult der Sefarden auf. Die Vorfahren garantieren die Bindung an die spanische Vergangenheit. Und die Sefarden können sich zahlloser Ahnen rühmen, die in Spanien und im gesamten Mittelmeerraum, aber auch in Übersee verstreut lebten: Rabbiner und berühmte Ärzte, der Leibarzt des Sultan oder sein Berater. Sefardische Genealogien füllen Bände. Man kennt seine Ahnen so, als würden sie noch leibhaftig unter den Lebenden weilen, und in den Sommernächten erzählen sie von ihrer abenteuerlichen Flucht aus Spanien, von ihrer Rettung, erzählen von wundersamen Begegnungen und göttlichen Fügungen.

Die Sefarden tauchen in ein Meer aus vergilbten Handschriften und obskuren Dokumenten. Engel weisen den Weg. Die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit wird vage, schwimmt. Die Zeit selbst verharrt. Sie beugt sich den Jahrhunderten des Exils, diesem alles durchdringenden Willen, der Vergangenheit Leben einzuhauchen. Sefarad ist auch eine Provinz orientalischer Fabulierkunst. Die Vorfahren sind mutige, unbeugsame, begabte Männer und Frauen, und was nicht aus den Aufzeichnungen erahnt werden kann, wird hinzugefügt. Die seelisch empfundene Wahrheit behauptet sich in der Wirklichkeit. Die psychische Realität triumphiert über die Geschichte. Sefarad als Beispiel für die realitätsbildende Kraft der Fantasie, die Berge zu versetzen und Urteilsprüche der Geschichte ungültig zu machen vermag?

Bei den Sefarden nimmt die Beschäftigung mit der Vergangenheit, den eigenen Vorfahren – diese zutiefst jüdische Passion –, zuweilen überwertige Züge an. Oft scheint es, als werde die Gegenwart von der Vergangenheit verdrängt. Der Blick auf das Vergangene läßt sich nicht mehr ablenken, er

wird starr. Bewußtsein und Selbstbild werden abhängig davon, was über die Taten der Vorfahren berichtet wird. Man steht auf einem Boden, der nicht der eigene ist, den man sich nicht in eigener Lebenserfahrung aneignete. Das nicht Gelebte, nur Übernommene, stellt eine besondere Verletzlichkeit dar. Gepolt sein auf Vergangenheit bereitet kaum auf die Wirklichkeit vor. Dieser verhangene, zu Mystifikationen neigende Blick auf das Nicht-Gegenwärtige bereitet den Boden für Wunder, aber auch für Scharlatane, für jene, die Betrug als Wunder ausgeben. Die Begeisterungswellen, die ein Sabbatai Zwi im 17. Jahrhundert, einer der vielen Mächtegern-Messiasen, die die Geschichte des Morgen- und Abendlandes heimsuchten, auslöste, haben hier wohl eine ihrer psychologischen Wurzeln.

III. Kultur der Verleugnung

Nicht Gleichgültigkeit, Haß oder Verachtung kennzeichnete jahrhundertlang die Einstellung der Sefarden Spanien gegenüber, sondern im Gegenteil, Überhöhung, ein romantisch verklärter Blick, die Abwehr der Kränkung, vertrieben worden zu sein. Fremd wird man nur, wenn der Ursprung, die eigene Verwurzelung nicht mehr gefühlt werden kann. In diesem Sinne waren die Sefarden, war Israel in der Diaspora nicht „fremd“, war stets einem Ort, einer Zeit zugehörig. Die Sefarden setzten eine zutiefst jüdische Tradition fort: die Tradition, sich nicht vom einmal Erworbenen abbringen zu lassen, die eigene Verwurzelung, Sprache und Gebräuche in die Wüste mitzunehmen und daraus Zelte zu errichten.

Das jeweilige Heimatland des Sefarden war nicht sein wirkliches. Der Sefarde, der in Konstantinopel lebte, betrachtete nicht die Türkei als eigentliches Herkunftsland. Spanien ist das Land, dem er sich zugehörig fühlt. Doch auch Spanien ist letztlich nicht das Land, durch das er sich definiert. Denn sein wahres Heimatland, das Land der religiösen und geistigen Einheit seines Volkes ist Eretz Israel.

Im Gegensatz zur aschkenasischen Diaspora-Existenz mit ihren beiden Polen Gastland und Eretz Israel ist die sefardische Identität somit komplexer. Die vorgefundene Umgebung, das reale Heimatland ist nicht das Land der Muttersprache; und das Land der Muttersprache, Spanien, ist nicht das Vaterland, Israel.

⁴ A. Strauss, Spiegel und Masken, Frankfurt/M. 1968, S. 179.

Vom Standpunkt der Identitätsentwicklung aus befindet sich das jüdische Selbstverständnis in einem Spannungsverhältnis. Die Zugehörigkeit zu zwei und mehr Traditionen kann nach außen verlagert, geographisch verschiedenen Orten zugeschrieben werden. Für das eigene Anderssein werden geographische Schablonen gefunden, die sich als Metaphern innerpsychischer Konflikte zeigen. Seelisch Unvereinbares, Widersprüchlichkeiten der eigenen Diaspora-Existenz, werden nach außen projiziert. Die sefardische Identität ist eine Identität der vielen Eigenschaften, Loyalitäten und Sprachen: Ladino, Türkisch, Griechisch oder Niederländisch, schließlich Hebräisch. Eine vielschichtige, komplexe Existenz mit zahlreichen Bezügen, vielen geistigen und verwandtschaftlichen Bindungen.

Elias Canetti, Sefarde aus Rustschuk an der unteren Donau in Bulgarien, beschreibt seine Kindheit: „An einem Tag konnte man sieben oder acht Sprachen hören... Die Loyalitäten der Spaniolen waren einigermaßen kompliziert. Sie waren gläubige Juden, denen ihr Gemeindeleben etwas bedeutete. Es stand, ohne Überhitztheit, im Mittelpunkt ihres Daseins. Aber sie hielten sich für Juden besonderer Art, und das hing mit ihrer spanischen Tradition zusammen. Im Lauf der Jahrhunderte seit ihrer Vertreibung hatte sich das Spanisch, das sie untereinander sprachen, sehr wenig geändert. ... Die ersten Kinderlieder, die ich hörte, waren Spanisch, ich hörte alte spanische „Romances“, was aber am kräftigsten war und für ein Kind unwiderstehlich, war eine spanische Gesinnung. Mit naiver Überheblichkeit sah man auf andere Juden herab, ein Wort, das immer mit Verachtung geladen war, lautete „Todesco“, es bedeutete einen deutschen oder aschkenasischen Juden. Es wäre undenkbar gewesen, eine „Todesca“ zu heiraten, und unter den vielen Familien, von denen ich in Rustschuk als Kind reden hörte oder die ich kannte, entsinne ich mich keines einzigen Falles einer solchen Mischehe... Aber mit dieser allgemeinen Diskriminierung war es nicht getan. Es gab unter den Spaniolen selbst die ‚guten Familien‘, womit man die meinte, die schon seit langem reich waren. Das stolzeste Wort, das man über einen Menschen hören konnte, war ‚es de buena familia‘, er ist aus guter Familie.“⁵

Die sefardische Identität bewegt sich zwischen den beiden Polen des Unveränderlichen und des Offenen. Daß die Sefarden nicht von den Kulturen ihrer Gastländer absorbiert wurden, verhinderte nicht zuletzt der Rabbinismus. Marcu bezeichnet

ihn als das feste Gestein, „ebenso trocken wie widerstandsfähig“, als „stationäres Element des Judentums“, als „innere Bastionen“, die seit Jahrtausenden jüdische Existenz ermöglichten. Erst diese innere Verwurzelung erklärt den Zusammenhalt der Gemeinschaft nach der Vertreibung.

Die Frömmigkeit der Sefarden wird von Religionssoziologen als selbstverständlicher und damit welt-offener beschrieben. Der Grund ist darin zu suchen, daß jene Sefarden, die in einer islamischen Kultur lebten, im Vergleich zu den Aschkenasen, die in einer christlichen Umwelt lebten, auf weniger Antisemitismus stießen und man ihnen in der orientalischen Umwelt mehr Verständnis für die Ausübung ihrer Religion entgegenbrachte. In der Folge erscheinen die Sefarden weniger defensiv und starr.

Der führende sefardische Oberrabbiner in Israel – Chouraqi – charakterisierte die Natur der sefardischen Frömmigkeit anlässlich eines Disputs mit einem aschkenasischen Rabbiner. Chouraqi verweist auf die tiefe, aber zugleich tolerante Frömmigkeit der Juden aus dem Maghreb: „Das Judentum auch noch der konservativsten Maghreber Juden zeichnete sich durch Flexibilität, Gastfreundschaft und eine Toleranz aus, die sich so sehr von der unnachgiebigen und aggressiven Orthodoxie unterscheidet, die typisch für die Frömmigkeit ist, wie sie unter europäischen Juden verbreitet ist, und die ihrerseits ja als Oppositionsbewegung entstand und damit auch als Verteidigung gegen die Reformbewegung und die Emanzipation der Juden Europas am Ende des 18. Jahrhunderts. Doch nicht nur die geschichtlichen Rahmenbedingungen zwischen Sefarden und Aschkenasen unterscheiden sich, sondern auch die Art ihres Lebensalltags und ihr Weltbild. Die Juden Nordafrikas mit ihrer Unkenntnis von Fraktionskämpfen und ihrer angeborenen Abneigung gegen Reglementierungen zeigten zugleich geistige Weite und einen tiefverwurzelten Respekt für das Gebet.“⁶

So wie für die aschkenasischen Juden die Abgrenzung von einem aggressiven, missionierenden Christentum notwendig war, so ist die sefardische Kultur entscheidend von der religiösen (sunnitischen) Toleranz der islamischen Welt geprägt: „Was die Gebote anbelangt, die erlaubten und unerlaubten, neigen die Aschkenasen zur Strenge, während die Sefarden eine liberale Auslegung bevorzugen. Was jedoch den Kontakt zwischen Juden und Nicht-Juden anbelangt, sind die Sefarden

5 E. Canetti, Die gerettete Zunge, Frankfurt/M. 1979, S. 8.

6 Zit. in: Ch. Raphael, The Road to Babylon, New York 1985, S. 182.

strenger. Dies liegt an der Art von nachbarschaftlichen Beziehungen, die sich zwischen aschkenasischen und sefardischen Gemeinschaften unterscheiden: Im Kulturbereich des Islam waren die Beziehungen zwischen Juden und Muslimen nicht durch Feindseligkeit und Gewalt gekennzeichnet, wie sie in christlichen Ländern üblich waren. Daher gab es hier in den aschkenasischen Gemeinden nicht das Risiko der Assimilation oder Symbiose.⁷

Während die aschkenasischen Gemeinden keine zusätzlichen Unterscheidungen aufbauen wollten, um nicht weiteren Neid und Haß ihrer christlichen Umwelt auf sich zu ziehen, mußten in sefardischen Gemeinden künstliche Barrieren errichtet werden, um eine Vermischung zu verhindern. Neben dem Rabbinismus, der seit jeher die jüdische Gemeinschaft zusammenkittete, bewirkte die Doktrin der „Blutreinheit“, nach der es die Katholische Kirche im Mutterland untersagte, daß „Altchristen“ sich mit „Neuchristen“ vermischten, eine perfekte soziale Abgrenzung. Im Gastland begründete sie ein selbsterlassenes jüdisches Heiratsverbot, das sich nicht nur auf die andersgläubigen Fremden, sondern sogar auf die dort bereits ansässigen jüdischen Brüder und Schwestern bezog. Die Doktrin der Blutreinheit, die zur Vertreibung der Sefarden beigetragen hatte, wurde damit paradoxerweise zu einer Grundlage der sefardischen Identifikation. Sie erst ermöglichte jene historische Kontinuität, die, trotz Vertreibung, kennzeichnend für das sefardische Weltbild wurde. Nicht nur im übertragenen Sinn bewahrten viele sefardische Geschlechter, in aller Welt verstreut – in den Territorien des neuen Kontinents, in Süd- und Mittelamerika, Nordafrika, Kleinasien und sogar auf dem indischen Subkontinent –, „die alten Schlüssel zu den Häusern ihrer Vorfahren der sefardischen Heimat auf“⁸. Die soziale Absonderung, jenes Treibhaus der sefardischen Loyalität, erweckt zuweilen den Eindruck der Irrationalität, ja der Weltfremdheit, ermöglichte dabei zugleich eine vollkommene Abwehr all jener Konflikte, die durch das Trauma der Vertreibung und durch Anpassungsprobleme in den Gastländern entstanden.

Endogamie geht stets mit spezifischen Sozialisationserfahrungen, mit einer unverwechselbaren, auf Konsens der vielen Stimmen gerichteten Haltung einher. In den sefardischen Großfamilien herrsche noch „die Hitze des Zelts“, jene charakte-

ristische orientalische Vitalität, die nicht zuletzt daher rühre, daß sich im orientalischen Kulturkreis die Monogamie nur langsam durchsetzte⁹. Daß in den aschkenasischen Familien eine Mischung aus emotionaler Kälte und besitzergreifender Anspruchshaltung dominiere, – und hier die „jiddische Mamma“ übermäßig idealisiert wird –, kann auch als Zeichen einer Reaktionsbildung verstanden werden, da sie von vielen Kindern als uneinlöslicher, egozentrischer Gefühlstrampel erlebt werde, der sich distanzlos in ihr Leben einmischt und sie daran hindert, andere Loyalitäten als die zu ihr selbst zu entwickeln. Demgegenüber erscheint die sefardische Familie als patriarchalisch und warmherzig. Die Erziehung dient zur Einübung in den „sefardischen Stolz“, jenes Ideal charakterlicher Unbeugsamkeit, das oft zu Starrheit und Unflexibilität führt.

Die Mentalität der Sefarden wird nicht nur als spanisch charakterisiert, sondern ebenfalls als orientalistisch ausufernd beschrieben. Für den Zusammenhalt der Gemeinschaft entscheidend war, daß sich die Sefarden nicht in rivalisierende Fraktionen spalteten. Wo keine Zweifel sind, entstehen keine Konflikte. Toledano führt dies kritisch auf ein Gefühl der Einzigartigkeit und Überlegenheit zurück. „Die Juden verließen Spanien, weil sie sich als Juden fühlten. Aber sie waren dazu auch sehr spanisch und betrachteten sich selbst als Adel des jüdischen Volkes.“¹⁰

Die Gemessenheit des sefardischen Lebensrhythmus, sein konservatives Grundgefühl, wie es im Wunsch nach Konsens zum Ausdruck kommt, bewahrte die sefardischen Gemeinschaften davor, von der einmal festgelegten Ordnung abzuweichen. Dieses Beharren auf einem fortwährend definierten und bestätigten sefardischen Charakter kann als Ergebnis einer Überidentifikation mit der spanischen Wesensart verstanden werden, die durch ein Streben nach Würde, Vornehmheit und Reinheit bestimmt wurde. Voraussetzung für diese jahrhundertelange Idealisierung der spanischen Lebenshaltung war, daß ein dem Holocaust und der Vernichtung vergleichbarer Bruch, den die Überlebenden des aschkenasischen Judentums erlitten, fehlte.

Das Dekret von 1492 erzeugte, trotz Zwang und Terror, die Illusion der letzten vermeintlich „freien“ Wahl. Die physische und kulturelle Vernichtung konnte durch Verlassen des Landes oder

7 Ebd.

8 Samuel Toledano, der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde in Madrid, anlässlich der Verleihung des Premio Principe de Asturias an die Sefardische Gemeinschaft im Jahr 1990.

9 Vgl. B. Cohen, *Juifs et Juifs. Ashkenazes et Sepharades*, Paris 1985, S. 62.

10 Anm. 8.

Eintauchen in die christliche Religion abgewendet werden. Das Trauma wurde abgemildert durch die Identifikation mit dem Zurückgelassenen. Die gesellschaftliche Absonderung, die durch die fast perfekte sefardische Endogamie und durch das Festhalten an der eigenen Sprache erreicht wurde, führte dazu, daß die kulturelle und geistige Entwicklung der Sefarden wie eingefroren erscheint auf den Zeitpunkt, der ihrer Vertreibung aus Spanien vorherging.

Die eigene, durch die Vergangenheit ausgewiesene Identität blieb der Maßstab, an dem jede individuelle Erfahrung gemessen und schließlich verworfen wurde: eine geistige Selbstgenügsamkeit, die vor dem Hintergrund des eigenen Reichtums an Lebensentwürfen nie steril wirkt. Dennoch führte sie dazu, daß die Gegenwart stets im Namen der fernen, idealisierten Vergangenheit abgewehrt und ferngehalten werden konnte. Der Abschluß war so perfekt, daß sogar fünfhundert Jahre nach der Vertreibung die Herkunft aus Spanien zweifelsfrei und oft bruchlos nachgewiesen werden kann. Sefardische Abstammung, wie sie in den ketubot (Eheverträgen) dokumentiert wird, ist daher heute eine Voraussetzung dafür, die spanische Staatsbürgerschaft zu erlangen.

Unverzichtbar ist ferner das Festhalten an der eigenen „Muttersprache“, dem Ladino oder Spaniolisch des Mittelalters. Das Hebräische, die „Vatersprache“ und damit laschon kodesch, die geheiligte Sprache, durfte im Alltagsleben nicht benutzt werden. Daß die Sefarden an der Sprache ihrer ehemaligen Heimat, dem Ladino – einem Dialekt des Kastilianischen aus dem 15. Jahrhundert – festhielten, gibt einige Rätsel auf: Warum behielten die Exilierten das jüdische Spanisch in ihren neuen Gastländern bei? Warum bekräftigten sie damit tagtäglich, „Fremde“ zu sein, nicht die gleiche Sprache zu sprechen? Wird hier nicht auch der Wunsch erkennbar, die Erinnerung wachzuhalten, anzumahnen, wir kommen von woanders, um sich abzugrenzen vom neuen „Mutterland“?

Eine andere Sprache sprechen bedeutet, etwas Geheimen zu haben, an dem die Umwelt nicht teilhaben kann, bedeutet eine Krypto-Identität, ein verborgenes Sein pflegen, bedeutet: Wir sind nicht von hier – auch wenn wir schon seit Generationen hier leben; wir sind anders, wir sprechen nicht eure Sprache. Die Weigerung, sich zu assimilieren, verweist damit zugleich darauf, alles Fremde fernhalten zu wollen und sogar das Vertraute, Unmittelbare, das tatsächliche Mutterland als „fremd“ erfahren zu wollen. Die Sprache ermöglichte die von Generation zu Generation fortgesetzte Identifizie-

rung mit der spanisch-jüdischen Kultur. Eine andere Sprache übernehmen bedeutet, die eigene Identität wenn nicht aufzugeben, so doch zu modifizieren. Die Sprache wird hier zur Orthodoxie, wird eingesetzt „zur Verteidigung (des sefardischen) Bewußtseinsterritoriums“.

Nach Angaben von Haim Vidal Sephiha wird das Spaniolische heute noch von circa 400 000 Sefarden gesprochen, 80 000 von ihnen leben in Frankreich. Sephiha vermutet, daß überall dort, wo die Exilanten eine Minderheit waren, sie sich sprachlich und kulturell assimilierten, d. h. von den bereits ansässigen Juden absorbiert wurden und ihre Sprache zugunsten des Arabisch-Jüdischen ablegten. Nur dort, wo sich die Exilanten in der Mehrheit befanden, behielten sie das Ladino aus dem Jahre 1492 bei, es wurde auf dem Stand von 1492 konserviert und damit zu einem „lebendigen Museum der spanischen Sprache aus dem 15. Jahrhundert“. Auch in der Sprache bildete sich der Bruch zwischen dem Eigenen und dem Fremden ab. Das eigene Jüdisch-Spanisch, „el espanyol meustro“, das in hebräischen Lettern wiedergegeben wurde, unterschied sich vom Spanisch der anderen „el espanyol halis“, das sich in Spanien in eine andere Richtung weiterentwickelte.

IV. Das Exil des Exils

Die Beharrlichkeit, welche die sefardischen Gemeinschaften an den Tag legten, sich sprachlich nicht zu assimilieren, um sich, Sprache und Herkunft vergessend, mit der Mehrheit zu vermischen – eine Parallele hierzu findet sich freilich, bei aller Verschiedenheit der Mentalität, im mittelhochdeutschen Jiddisch der Aschkenasen, das sich nur zögerlich den slawischen Einflüssen seiner Umgebung öffnete –, stellt zugleich, betrachtet man die Geschichte der Vertreibung unter einem psychohistorischen Blickwinkel, ein „Ungeschehen-Machen“, eine lebens- und zukunftsbejahende Bewältigung der Kränkung dar, Opfer geworden zu sein.

Verleugnung kommt gerade darin zum Ausdruck, daß die aus dem Haus Gejagten ihr „inneres Haus“, ihre Sprache, Kultur, ihre Gewohnheiten, wie sie sich im iberischen Alltag formten, mitnahmen und allen Unbilden zum Trotz pflegten und sogar weiterbauten. Verleugnung zeigt damit ihr anderes Gesicht: sie stellt sich in den Dienst der Erhaltung einer ganzen Kultur.

Die Paradoxie zwischen der von Gewalt, Entrechtung, Verlust – nicht nur der materiellen Existenz – begleiteten Vertreibung der Sefarden aus Spanien und der Pflege des eigenen spanisch-jüdischen Kulturerbes, wie sie in der Literatur des Ladino oder seiner Musik mit ihren romantischen Liebes- und Heimatliedern zum Ausdruck kommt, ist nur zu offenkundig. Doch wo man nun Konflikte, Widersprüche, Weltverkenntung erwartet, löst sich alles scheinbar Unvereinbare auf, wird zum großen, Jahrhunderte umspannenden Wurf, zur Schöpfung von Identität und Kultur, wird zur alles umfassenden Projektion, zur grandiosen Konstruktion der eigenen Geschichte.

„Weit von wo?“, heißt es in einem jiddischen Witz, der das Sichfortbewegen von einem Ursprungsland karikiert. „Exil von wo“, könnte man fragen, betrachtet man das Schicksal der Sefarden und ihren nach Rückwärts gewendeten Blick. Ein Rückwärts, von dem aus sie einst auf ein anderes Rückwärts blickten. Diese Klage Jehuda HaLevis entstand zu einer Zeit, als das Exil Sefarad hieß und das Land der Sehnsucht Eretz Israel. Wortgewaltig, ja fast in poetischer Vorahnung beschreibt Jehuda HaLevi das Schicksal der eigenen Gemeinschaft, die ewige Sehnsucht nach Zion. „Mein Herz ist im Osten, ich jedoch bin im äußersten Westen.“ Sie enthält all die Zerrissenheit, aber auch Weltoffenheit beschreibend, wie sie für die sefardisch-jüdische Identität kennzeichnend wurde.

Das sefardische Exil ist ein doppeltes Exil, denn es umfaßt sowohl das Exil des Juden, bezogen auf Eretz Israel, als auch das Exil des Spaniers, bezogen auf Spanien. Den tatsächlichen Standort nicht als den eigentlichen, wahren akzeptieren zu wollen, ist ein Grundpfeiler der jüdischen Identität. Seine historischen und psychologischen Wurzeln liegen schon in der Wüste – der ersten Gegenwart, die nur als Durchgangsstadium betrachtet wurde, nur als Hin- und Vorbereitung zum verheißenen Land. Das Volk fand zu sich, als es im Exil war, und hier, nicht im verheißenen Land, die Gesetzestafeln erhielt. Das Exil war stets ein Exil des Exils. Sefarad wird zum Land, auf das sich die Sehnsucht nach Zion verlagert hatte; Sefarad wird damit zu einem geistigen Ort und nicht zu einer geographischen und historischen Station.

Ein Volk, das sich durch das Exil definiert, hat naturgemäß ein konfliktreiches, ambivalentes, widersprüchliches, ja gespaltenes Verhältnis zum Begriff „Heimat“¹¹. Spuren dieser Ambivalenz, dieses sich

11 Die ambivalente Beziehung zum Begriff Heimatland in der Diaspora wird nicht zuletzt an einer volkstümlichen Übertragung der Worte: „Mi kamucha Jisrael, goi echad ba

ironisch vom Gastland Distanzierens, treffen wir bereits in der gebrochenen Haltung eines Jehuda HaLevi an, die um so moderner anmutet, als sie doch getragen wird von der Rastlosigkeit und Wurzellosigkeit, die auch den Großstädter des 20. Jahrhunderts kennzeichnet.

V. Krypto-Identität

Jüdische Identität ist in den Jahrhunderten der Verfolgung und den Dekaden der Assimilation stets bedroht gewesen von der Gefahr der Auslöschung; einer Gefahr, die sich ankündigt durch das Phänomen der Krypto-Identität, der Identität im Verborgenen. Die judaisierenden Marranen stellen nur einen Pol dieses Übergangsmerkmals dar.

Subtiler spiegelt sie sich in der Identitätsproblematik der „Marginaljuden“ in jeder Generation wider, die, aus Mischehen stammend, halachisch nicht als Juden anerkannt werden und unabwendbar aus der Gemeinschaft herausfallen, oft nach Jahrzehnten des Diskriminiertwerdens. Krypto-Identität ist mithin auch ein Versuch, der Gefahr zu widerstehen, das eigene Judentum zu verlieren, es nach Generationen der Vermischung schlichtweg zu vergessen.

Doch bereits in der jüdischen Kernidentität selbst sind Facetten einer Krypto-Identität, einer Identität im Verborgenen, enthalten. Auch die Auserwähltheit des jüdischen Volkes selbst war ja stets eine verborgene. Daß sie sich nicht im Diesseits manifestierte, wurde in vielen Epochen der Geschichte des Abend- und Morgenlandes offenkundig angesichts der Wirklichkeit, in der sich am erhabendsten Platz eines jeden Ortes Kirchen oder Moscheen behaupten konnten, die alles andere überragten.

Der Widerstreit zwischen den Identitäten eines authentischen Judentums und einem nicht authentischen, verdeckten, aber auch entstellten und damit unechten Judentum, das unter einer Tarnkappe lebt, wird bis auf den heutigen Tag, auch auf der Ebene der rabbinischen Theoriebildung, geführt. Und obwohl diese zweite, entstellte jüdische Identität durch den Mangel definiert, ja sogar biolo-

aretz“ (Wer ist wie dein Volk, eine Nation in ihrem Land), aus dem Mincha-Gebet des Schabbat ins Jiddische erkennbar: „a volk, was ligt in drerd“ ... (ein Volk, das begraben liegt in seinem Land), aber auch, „ein Volk, das niedergedrumpelt, dem Erdboden gleichgemacht wurde in den vielen ‚Mutterländern‘, die es ausrotten wollten und aus denen es vertrieben wurde“.

gisch als das Vermischte, Entfremdete, auch in der Wesenshaltung fremd Gewordene bestimmt und damit abgewertet wird, weil es den halachischen Kriterien nicht entspricht, wird das Verborgene insgeheim doch bewundert dafür, den Verlust wachzuhalten.

Diese ambivalente Haltung wird nicht nur den Marranen entgegengebracht, die betrauert und mit einem Bannfluch belegt, aber auch bewundert und bestaunt wurden¹². Jüdische Enklaven in Asien und Afrika, sollten sie sich auch längst von den Grundlagen des Judentums entfernt haben, wie dies bei den Juden von Kaifeng der Fall war, die nicht nur Polygamie, sondern auch Zugehörigkeit in Vaterlinie vertraten¹³, erregten und erregen noch immer die wohlwollende Bewunderung der jüdischen Gemeinschaft. Auch die Phantasien über die verlorenen Stämme nebst ihren ebenso fantastischen Ergebnissen: Auffinden und Zuschreiben jüdischer Abstammung bei entlegenen Bergstämmen oder exotischen Inselvölkern gehören in diese Linie – ein Motiv mit vielen Variationen.

VI. Hin und Zurück

Geheime Erkennungszeichen, Geheimworte, verschlüsselte Bilder, Symbole helfen jahrhundertlang, die doppelte Identität aufrechtzuerhalten. Eine psychologische Haltung, die eigentlich innere Zerrissenheit, ja Gespaltensein vermuten läßt und hier dennoch als „gesunderhaltende Lösung“ erscheint. Das wirkliche Umfeld ist nicht immer das wahre. Das Wirkliche kann falsch und unwahr sein, alle Anpassung an diese Welt ist nur Anpassung und somit simuliert. Das eigentliche, wahre Selbst muß versteckt werden, damit es bewahrt und nicht auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird. Das Fiktive wird hier zum Wahren. Phantasien und Dichtungen über die Vergangenheit werden zum Maßstab der Wirklichkeit, die von Zweideutigkeiten und Masken geschützt wird¹⁴.

12 Die „mesumad“, die aus freiem Willen zur Erlangung gesellschaftlicher Anerkennung und aus religiöser Überzeugung Konvertierten, wurden von den Zwangsgetauften, den „anusim“, unterschieden. Vor allem letztere wurden als falsche Conversos verdächtigt.

13 Gemäß jüdischem Gesetz ist nur geborener Jude, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde.

14 Daß das Äußere, die offenkundige Existenz, sich nicht mit dem Inneren, der wahren Identität, deckt, kommt in vielen Parabeln zum Ausdruck, die im sefardischen Kulturraum verbreitet sind. Dies gilt ebenso für die Erkenntnis, daß man das Äußere der Dinge nicht für bare Münze nehmen darf,

Israel wurde in der Golah, der Diaspora, nicht in Eretz Israel geboren. Das Hin und Her, das Schwanken zwischen Verbundenheit zum Ursprung und das sich Entfernen, ist untrennbar mit der Geschichte des jüdischen Volkes verbunden. Es macht Israel zur ersten modernen Nation, die nicht ortsverbunden ist, keine Mauer um sich baut, um das Fremde fernzuhalten, keine geographischen Territorien definiert, die verteidigt werden wollen, sondern wegzieht und wieder zurückkehrt, den Ursprung besingt und das eigene Land mit sich nimmt, es verinnerlicht.

„Abraham“, schreibt A. B. Jehoschua, „der erste Jude war demnach der erste oled, der erste Einwanderer in Eretz Israel. Aber er war auch der erste yored, der erste Emigrant des Landes. . . . Der erste Jude ist gleichzeitig der erste oled, der erste, der sich zu dem Land Israel aufmacht, genauso wie er auch der erste yored ist, der erste, der es wieder verläßt. Jeder Jude trägt diese beiden Wesenszüge von ‚Kommen und Gehen‘, von aliyah und yeridah, in sich, dies zeigt sich durch die gesamte Geschichte hindurch. Abraham kommt und geht und kommt wieder zurück. Nicht mehr als zwei Generationen dauert es und Jakob, der Enkel, geht wieder nach Ägypten.“¹⁵

Auch die Thora wurde dem Volk Israel nicht in Eretz Israel übergeben, sondern in der Wüste. „Wir werden sehen, daß sich die Nation im Laufe ihrer Geschichte immer wieder auf die Suche nach diesem Niemandland begibt, besonders, wenn die Frage nach spiritueller Erneuerung gestellt wird. In der Wüste befinden wir uns in einem Zwischenstadium zwischen Tod und Leben.“¹⁶

So wie die Golah zum organischen Teil des „jüdischen nationalen Mythos“ wurde, so ist auch die Vertreibung aus Spanien Teil des Mythos. Wären die Sefarden nicht vertrieben worden, gäbe es keine sefardische Kultur. Gerade weil die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk so eindeutig definiert ist, konnte sich jüdische Identität so vielfältigen Traditionen öffnen. Sefarad verkörpert Geschichte als einen Akt der Sinnsetzung, als Verdichtung zersplitterter, „sinn-loser“ Geschichts- und Le-

sondern daß das, was sie für uns werden, von der eigenen mentalen Einstellung und Bewertung abhängt und wir mit der Einstellung, mit der Art, wie wir die Wirklichkeit wahrnehmen, verändernd in sie eingreifen. Die Einstellung, die der einzelne den Dingen gegenüber einnimmt, ist entscheidend für seine Wirklichkeitserfahrung, nicht das scheinbar Determinierte, wie es in der Ordnung der Dinge zum Ausdruck kommt, die sich dem Betrachter nur willkürlich präsentieren.

15 A. B. Jehoschua, Exil der Juden, St. Ingbert 1986, S. 42.

16 Ebd., S. 43.

bensfragmente, denen ein formender Wille entgegengesetzt wird, der in den Bruchstücken des Erlebten und passiv Widerfahrenen ein Muster ausmacht, Zusammenhänge erhellt, Unsicherheiten in eine feste Ordnung stellt.

Der Zersplitterung, die begann, als die einst vereinte Familie sich auf viele Länder verteilte, setzten die Sefarden machtvoll eine Identität entgegen, deren Ausgangspunkt der Augenblick der tiefsten Demütigung ist. Das Trauma, vertrieben zu werden von Haus und Hof, wurde zum Fundament, auf dem das neue Haus errichtet wird. Indem die Sefarden ihre Vergangenheit überhöhten, versuchten sie das Trauma der Vertreibung ungeschehen zu machen. Indem die Opfer an ihrer historischen Herkunft festhielten, waren sie nicht länger Spielball „dunkler Schicksalsmächte“, sondern konnten das hilflos Erlittene in Handlung, in bejahendes Gestalten umsetzen. Die wirkliche Welt wird in eine gewünschte Welt umgewandelt, das Trauma korrigiert, der einzelne wird – in den Worten von Freud – damit zum dichtenden Helden, der seine Verwundungen mystifiziert und seine Verletzbarkeit in einer Romanze besingt, „seine Defizite durch kompensatorische Fantasien repariert“¹⁷.

Jüdische Identität, definiert durch die Zerstörung des Tempels, des eigenen Hauses und des Vertriebenwerdens in das Exil, ist per se vergangenheitsorientiert. Als sefardische Identität hat sich diese Vergangenheitsperspektive jedoch verdoppelt, umfaßt sowohl das biblische als auch das spanische Exil. Doch dem scheinbar unveränderlichen Urteilsspruch der spanischen Krone setzten die Sefarden einen formenden Willen entgegen. Damit wiederholten sie auch eine biblische Verheißung, denn das Exil wird nun zur Hoffnung, zum Fingerzeig eines göttlichen Willens, einer Verheißung, daß nach der Zerstörung des eigenen Hauses dereinst die Rückkehr folgen wird. Die jüdische Identität, die sich seit der Zerstörung des 2. Tempels bestimmt durch den Zustand des Vertriebenenseins,

wird als sefardische Identität gleichsam verdoppelt. Die Sefarden erscheinen doppelt verstoßen: aus Eretz Israel, dem von Gott verheißenen Land, und aus Sefarad, der selbsterwählten Heimat. Israel und Sefarad werden hier erkennbar als die beiden Bezugspunkte der jüdischen Weltorientierung.

Das historische Schicksal der Sefarden wiederholt ein zentrales Motiv der jüdischen Existenz: Vertreibung und in die Welt geworfen werden, den Zwang, sich in einer zutiefst als feindselig erlebten Umwelt zu behaupten. Begleitet wird es von einer fortgesetzten Klage. Doch eine Heimat verloren zu haben bedeutet hier nicht, ungeborgen zu sein.

Das Leben in zwei und mehr Zugehörigkeiten führt nicht zwangsläufig zu Identitätsdiffusion und Gespaltenheit. Die ihrer Herkunft bewußten Marranen ebenso wie die Sefarden, die an einer zweiten und dritten Geschichte und Kultur festhielten, werden, indem sie ihre komplexe und komplizierte historische und lebensgeschichtliche Situation bejahten, zu Vorläufern der Modernität; sie nehmen das vieldimensionale Menschenbild der postindustriellen Gesellschaft vorweg, in der jeder einzelne an zuweilen widersprüchliche Rollen und Loyalitäten gebunden ist. Die Vertreibung der Juden wurde somit auch zu einer Vorbereitung der Modernität. An jüdischer Doppel-Loyalität werden die Kennzeichen der Identität der Neuzeit erkennbar.

Den Sefarden gelang es nach ihrer Vertreibung, einen Ausgleich zu erzielen zwischen Zion, der vorgegebenen geistigen Identität, und Sefarad, der geschichtlich erworbenen „Identität“, der sie geographisch verbunden bleiben. Sie verwirklichten damit einen vielschichtigen Identitätsentwurf, an dem auch die Bruchstellen deutlich werden sowie die Unvereinbarkeiten und Widersprüche, die ein Spiegel sind für die Spaltungen, die sich durch das Selbstverständnis des modernen Menschen ziehen. „Was macht der Mensch aus dem, was die Verhältnisse aus ihm gemacht haben?“ An dieser Frage wollte Jean Paul Sartre die menschliche Existenz messen. Die sefardische Existenz vermag eine Antwort auf diese Frage zu geben.

17 J. Cremerius, Vom Handwerk des Psychoanalytikers, Stuttgart 1984, S. 407.

Horst Gründer: Conquista und Mission

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/92, S. 3–15

Die 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus hat auch die christliche Mission stärker in das öffentliche Bewußtsein gerückt. Die Aufmerksamkeit richtet sich zum einen auf ihre Beteiligung am westlichen Expansionismus und auf ihre Rolle im kolonialen Herrschaftsapparat, zum anderen auf die gravierenden politischen, gesellschaftlichen und insbesondere kulturellen Konsequenzen, die die koloniale Missionsausbreitung für die betroffenen Völker und Menschen besessen hat.

In diesem Zusammenhang behandelt der Beitrag das Thema „Conquista und Mission“ unter drei zentralen Aspekten: 1. die Instrumentalisierung der Mission bzw. Kirche durch den kolonialen Staat; 2. das eigene Expansionsinteresse der Mission und die Art und Weise ihres Vorgehens; und 3. die Haltung der christlichen Mission gegenüber dem europäischen Kolonialismus auf der einen und gegenüber den unterworfenen Völkern auf der anderen Seite.

Das Fazit lautet: Unbestreitbar ist die enge Verbindung von christlicher Mission und weltlichem Expansionismus in der Conquista Amerikas. Zutiefst überzeugt von der Überlegenheit der westlichen Kultur und des abendländischen Christentums, nahmen die Missionare die Inferiorität der autochthonen Kulturen als ein Axiom. An der Ersetzung der Normen und Glaubensvorstellungen der Indios durch die europäisch-christliche Kultur bestand daher für sie nie ein Zweifel. Freilich lebte vieles von dem, was die Missionare ausgelöscht zu haben glaubten, unter der Oberfläche weiter. Es sollte sich später entweder mit dem auch in seiner Substanz angenommenen Christentum ununterscheidbar vermischen oder zu den heutigen Synkretismen Lateinamerikas führen.

Michael Sievernich: Eroberung und Missionierung Lateinamerikas

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/92, S. 16–24

In der frühen Neuzeit vollzog sich im Rahmen der europäischen Expansion, vorab der iberischen Mächte Spanien und Portugal, die Christianisierung Lateinamerikas, die vor allem von den erneuerten oder neu gegründeten religiösen Orden der katholischen Kirche (Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier, Jesuiten u. a.) getragen wurde. Die Mission stand im Zeichen des königlichen Patronats, d. h. einer staatlichen Schutzherrschaft über die Kirche, und war überdies zunächst eng mit der Landnahme und Kolonisierung des Subkontinents verbunden sowie mit anderen kolonialen Institutionen wie der „Encomienda“, der Nutznießung erzwungener Arbeit.

Der kirchliche Protest gegen diese Verquickung der Mission mit Landnahme und Kolonisierung führte in Hispano-Amerika zum einen zu einer breiten Gesetzgebung zum Schutz der Indianer sowie zu juristisch-ethisch-theologischen Diskursen über die Legitimität und Moralität der „Conquista“, durch die es zu ersten Bestimmungen der Menschen- und Völkerrechte kam. Entscheidenden Anteil daran hatten u. a. Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria und die Rechtsschule von Salamanca. Auch wurden auf diesem Hintergrund mit neuen Missionsmethoden experimentiert, die nach dem Prinzip der „getrennten Entwicklung“ vorangingen und die nicht selten von millenaristischen Ideen getragen waren. Das Bemühen um eine neue Praxis der Evangelisierung führte auch zur systematischen Erforschung der autochthonen Sprachen und Kulturen Amerikas sowie zu Missionstheorien (Las Casas, Acosta), die jeglichen Zwang ausschlossen und von einer Wertschätzung der anderen Kulturen getragen waren. Eines der großangelegten Missionsprojekte im 17. und 18. Jahrhundert war der nach dem Modell der „Reduktion“ (Zusammenführung) angelegte sogenannte „Jesuitenstaat“ in Paraguay, der im kolonialen Rahmen eine antikonkoloniale Utopie darstellte und als Beispiel einer „Inkulturation“ des Christentums gelten kann.

Günter Kahle: Der Jesuitenstaat von Paraguay

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/92, S. 25–32

Nach der Gründung der jesuitischen Ordensprovinz Paraguay im Jahre 1604 errichtete die Societas Jesu mit Billigung König Philipps III. in Guairá, dem damals noch spanischen Gebiet des heutigen brasilianischen Bundesstaates Paraná, ihre ersten Missionssiedlungen, die sogenannten Reduktionen. Durch die Überfälle der aus São Paulo kommenden Portugiesen, welche Zehntausende wehrloser Reduktionsindianer in die Sklaverei verschleppten, sahen sich die Jesuiten gezwungen, Guairá zu räumen, und gründeten im südlichen Paraguay sowie in der jetzigen argentinischen Provinz Misiones neue Reduktionen. Die Isolierung dieses Missionsgebietes, seine weitgehende Verwaltungsautonomie und das mit königlicher Erlaubnis aufgestellte indianische Heer, das weitere Angriffe der Paulistaner abwehrte, ließen ein staatsähnliches Gebilde entstehen, das jedoch zu keiner Zeit souverän war.

Da das Wirtschaftssystem der Jesuiten mit den ökonomischen Interessen der spanischen Kolonisten konkurrierte und die Erziehung der Indianer den Vorstellungen der in Paraguay lebenden Spanier widersprach, kam es wiederholt zu schweren Konflikten, in denen aber die von den staatlichen Behörden unterstützten Jesuiten letztlich stets die Oberhand behielten. Als sich die Jesuiten jedoch gegen die im Vertrag von Madrid im Jahre 1750 vereinbarte Räumung einiger Missionssiedlungen wandten und die Reduktionsindianer zum bewaffneten Widerstand ermunterten, wurde diese Rebellion gegen die Krone von königlichen Truppen niedergeschlagen. Nach der Vertreibung der Jesuiten aus Hispanoamerika im Jahre 1767/68 verfielen die Reduktionen allmählich und wurden 1848 durch die paraguayische Staatsregierung endgültig aufgelöst.

Horst Pietschmann: Die Vertreibung der Juden aus Spanien

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/92, S. 33–45

Die Vorstellung ist weitverbreitet, daß über das Mittelalter hinweg Juden, Christen und Islam in relativ toleranter Form auf der Iberischen Halbinsel zusammenlebten, wie die großen Kulturdenkmäler aller drei Religionen zu signalisieren scheinen, und daß erst zu Beginn der Neuzeit religiöser Fanatismus dieser Koexistenz ein Ende bereitete. In dieser allgemeinen Form trifft dies jedoch nicht zu. Das tolerante Miteinander, wenn es als solches existierte, war jeweils auf Gruppen der Eliten beschränkt, erfaßte aber nicht die breiteren Schichten der jeweiligen Bevölkerung.

Wie überall in Europa, begannen sich auch in Spanien gegen Ende des 13. Jahrhunderts starke antisemitische Strömungen bemerkbar zu machen. Die herausragende Stellung der Juden in der Wirtschaft und in den modernen, mit der Geldwirtschaft verknüpften Wirtschaftsformen sicherte ihnen ungeachtet zunehmender Feindseligkeiten von seiten der Stadtbevölkerung und Teilen des Klerus noch über lange Zeit den Schutz des Königtums, als dessen patrimonialer Besitz sie ihr Rechtsstatus auswies. Mit dem Vordringen des Ständestaates verstärkte sich der Druck auf das Königtum, das sich zunehmend zu diskriminierender Gesetzgebung gegenüber den Juden genötigt sah.

Als das Königtum, das die Juden vorwiegend aufgrund ihrer finanziellen Bedeutung für den Fiskus stets verteidigt hatte, seit Mitte des 14. Jahrhunderts in innere Auseinandersetzungen mit verschiedenen ständischen Gruppen verstrickt war, wurde das Judentum zu einer gegen das Königtum gerichteten Propagandawaffe instrumentalisiert und geriet unter verstärkten Druck. Bereits ausgangs des 14. Jahrhunderts kam es zu landesweiten Pogromen, die zahlreiche Opfer forderten, eine neue Schicht von religiös unsicheren christlichen Konvertiten aus den Kreisen des Judentums entstehen ließen und das Judentum wirtschaftlich entscheidend schwächten. Die unsichere Schicht der Konvertiten bildete nun ein weiteres Druckmittel auf die Juden, da man diese für die religiöse Unzuverlässigkeit der Konvertiten verantwortlich machte. Die Juden werden nun zunehmend als unrein diskriminiert. Als die Katholischen Könige Ferdinand und Isabella sich auf die Seite einer neuen radikalen christlichen Erneuerungsbewegung stellten und sich mit der staatlich kontrollierten Inquisition ein gegen die Konvertiten gerichtetes Machtmittel schufen, wurden die Könige zunehmend von ihrer eigenen Schöpfung unter Druck gesetzt – die Stellung der Juden wurde unhaltbar. Die Vertreibung war letztendlich Ergebnis der konsequenten Politik der Herrscher zum Aufbau eines religiös homogenen modernen Staates mit imperialen Zielsetzungen.

Hanna Rhein: Aus der Diaspora ins Exil: Der doppelte Ursprung der Sefarden. Zur Psychodynamik von Heimatlosigkeit und vergangenheitsorientierter Identitätsbildung

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 37/92, S. 46–54

Nach ihrer Vertreibung von der Iberischen Halbinsel im Jahre 1492 hielten die spanischen Juden in ihren neuen Heimatländern an ihrer kulturellen und sprachlichen Identität fest. Neben der jüdischen Orientierung an Eretz Israel sowie neben dem Wunsch, das Exil zu überwinden, identifizierten sich die Sefarden 500 Jahre lang mit ihrer einstigen Heimat Spanien, obwohl sie das Trauma erlitten, von den Spaniern vertrieben worden zu sein. In einer Gegenwart, die von Genoziden und Völkerwanderungen geprägt ist, gewinnt das Schicksal der Sefarden neue Aktualität, denn es zeigt, wie Heimatlosigkeiten bewältigt werden können.